This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

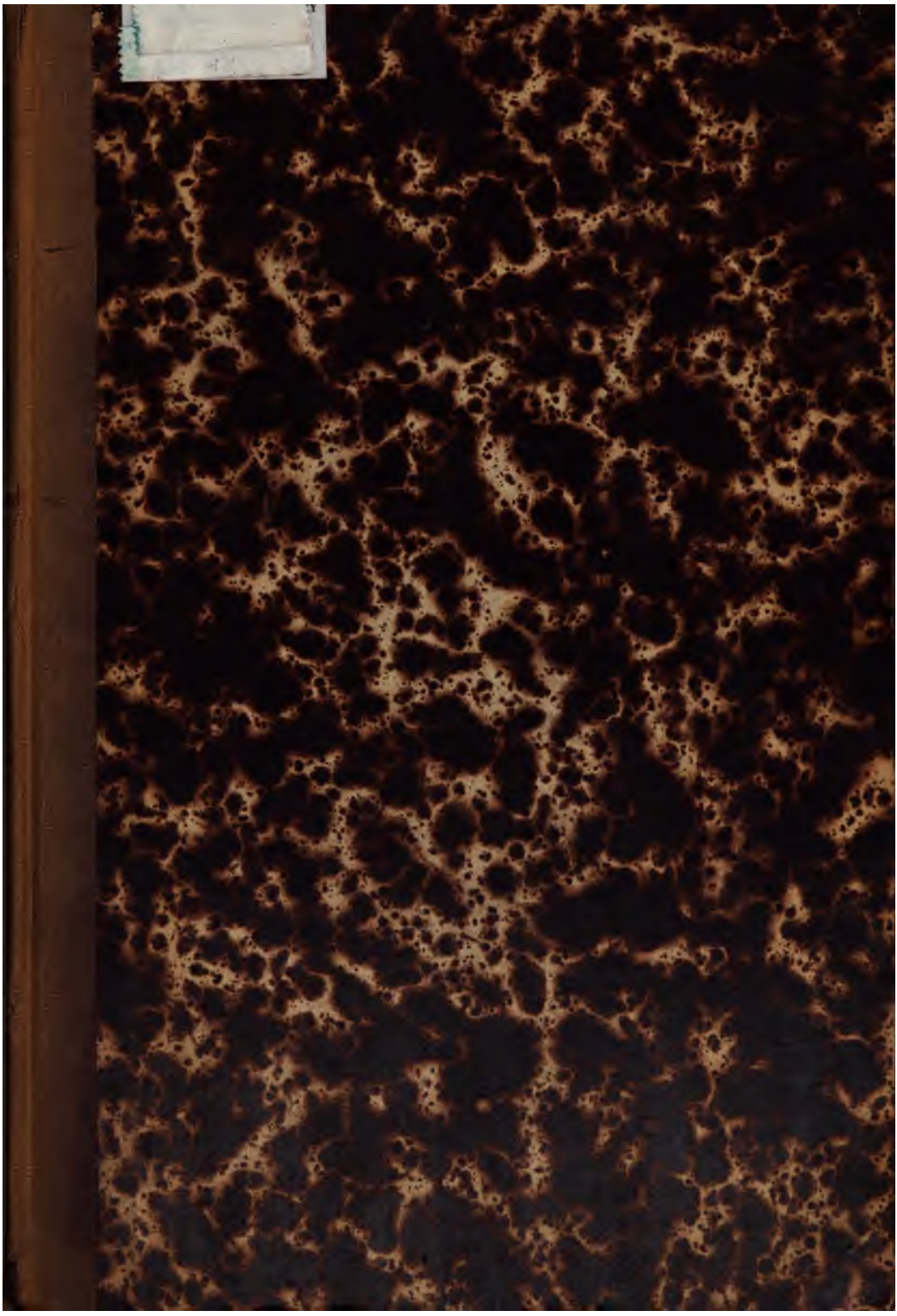
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



B. WESTERMANN & CO. NEW-YORK 524 BROADWAY

319

יהוה

Zur Inspirationsfrage.

Zur

Inſpirationsfrage.

Von

Dr. Wilhelm Schmidt,

Pfarrer.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1869.

Re. ? July 17, 1873.

21,610.

Die von dem Königlichen Consistorio der Provinz Sachsen gestellte Frage:

> „Läßt sich die wörtliche Inspiration des Alten und Neuen Testamentes auf Grund der von Philippi: ‚Glaubenslehre I, 150 ff.‘ gegebenen Ausführung oder in anderer Weise vertheidigen? und wenn nicht, kann sich der Prediger auf die aus der Schrift entlehnten Texte als auf Gottes Wort stützen?“

ist eine Frage, welche als in dem theologischen Sprechsaal auf der Tagesordnung stehend von vorneherein des Interesses der anwesenden Herren gewiß sein darf. Zwar ist seit fünf Jahren die christologische Frage in die erste Linie der theologischen Discussion gerückt; allein auch sie ist ohne die vorhergegangene Erledigung der Inspirationsfrage nicht wohl lösbar, und schon von hier aus leuchtet die weittragende Bedeutung der letztgenannten ein; eine Bedeutung, welche noch augenfälliger durch die Erwägung wird, daß die Stellung des formalen, des einen der beiden Grundprincipien des Protestantismus von dem Ausfall der Antwort nicht unberührt bleiben kann.

Im Vollbewußtsein dieser Wichtigkeit bin ich allerdings an die mir gestellte Aufgabe herangetreten und habe die Frage mit den wissenschaftlichen Hülfsmitteln, welche mir zu Gebote standen, von Neuem untersucht; gleichwohl kann ich auf Ihre

gütige Nachsicht bei der Beurtheilung des Anzuhörenden um so weniger verzichten, je mehr ich mir der Schwierigkeit bewußt geworden bin, welche die Behandlung einer Frage von so fundamentalem Charakter hat.

Dank dem Königlichen Consistorio, welches die Frage formulirt hat, giebt sie selbst den Gang des Referats ganz bestimmt an, und wir brauchen uns bei der Disposition nicht aufzuhalten; die Frage selbst enthält sie. Wir haben uns ihr zufolge

1) darüber zu verständigen, ob sich die wörtliche Inspiration der Schriften Alten und Neuen Testamentes auf Grund der von Philippi gegebenen Ausführung vertheidigen läßt.

Von der Antwort darauf wird es abhängen, ob das Referat schon mit der Erledigung dieses Passus sich begnügen darf. Nur in dem Falle nämlich, daß die Antwort verneinend ausfiele, würde es sich

2) darum handeln, ob sich die wörtliche Inspiration in anderer Weise vertheidigen lasse,

und, wenn auch dieß negirt werden müßte, endlich

3) darum, ob sich der Prediger auf die aus der Schrift entlehnten Texte als auf Gottes Wort stützen dürfe.

I.

A. Von Inſpiration, Theopneuſtie als einer Einwirkung Gottes auf die Erkenntniß des Menſchen redet nicht blos die chriſtliche, ſondern ſchon die vorchriſtliche, heidniſche ſowohl als jüdiſche Literatur*).

Zu einer suggestio verborum muß, ſie ſei auf heidniſchem, jüdiſchem oder chriſtlichem Boden gewachſen, jede Inſpirationstheorie führen, welche den Zuſtand des Menſchen in actu inspirationis als einen rein leidentlichen faßt. Schon das platoniſche ἔνθεον εἶναι — ein Zuſtand, aus dem heraus die Künſtler und guten Dichter als κατεχόμενοι οὐ τέχνῃ ἀλλὰ θείᾳ δυνάμει ihnen ſelbſt noch nicht zum klaren Bewußtſein Gekommenes reden**) —, ſchon dieſes platoniſche ἔνθεον εἶναι

*) „Nach einer im ganzen Alterthum verbreiteten Anſchauung beruht alle poetiſche Begeiſterung ganz ebenſo wie die prophetiſche auf göttlicher Eingebung (vgl. den Spruch: est deus in nobis, agitante calescimus illo); daher auch Dichter oder Sänger und Propheten mit demſelben Namen bezeichnet werden: Hebr. נָבִיא = inspiratus (vgl. נְבִיאָה Exod. 15, 20 von Mirjam, Richt. 4, 4 von Deborah, ohne Zweifel als Dichterin und Sängerin des Liedes: Richt. 5, mit den נְבִיאִים: 1 Sam. 10, 5 f.; 19, 20 ff. 1 Chron. 25, 1 ff.) [wol auch חוֹזֶה: 1 Chron. 25, 5. 2 Chron. 29, 30; 35, 15], lat. vates, und die Eingebung furor.“ Vgl. „Die Pſalmen. Ueberſetzt und ausgelegt v. Dr. Hupfeld, herausgeg. v. Dr. Riehm.“ Erſter Band (Gotha, F. A. Perthes, 1867), S. 7.

**) Zeller, Griech. Philoſ. II, 166. 275. Brandis II, 428. Tholuck in Herzog's Reallexikon: Inſpiration, S. 692.

würde sich als letzter Consequenz einer suggestio verborum nicht entziehen können, sowie die auf ihm fußende jüdische und christliche Inspirationslehre in einzelnen ihrer Vertreter: Philo, Irenäus, Origenes, Clemens, sich offen zu ihr bekennt*).

Dennoch findet sich eine ausgearbeitete Lehre darüber in dem christlichen Alterthume nicht; es sind nur gelegentliche Aeußerungen, wie die von Origenes: hom. II in Jerem., c. 50: „es sei nichts in der Schrift, weder in den Propheten noch in dem Gesetz noch in den Evangelien noch in den apostolischen Schriften, was nicht von der Fülle der göttlichen Majestät herrühre", oder die von Augustinus (De evangelistarum consensu I, 35): „es sei verkehrt zu sagen, Christus habe Nichts geschrieben, da die Apostel blos seine Hände im Schreiben gewesen seien"; Aeußerungen, die so wenig eine fertige dogmatische Doctrin unter sich haben, daß die contrastirendsten neben ihnen hergehen, wie wenn Augustinus bekennt, die Worte der Evangelien möchten sich immerhin widersprechen, wenn nur die Gedanken dieselben seien, und wenn Origenes erklärt, die Differenz über die Passahreise zwischen Johannes und Matthäus sei unauflöslich**).

In der lutherischen und reformirten Kirche ist im Reformationszeitalter die wörtliche Inspiration Voraussetzung, jedoch ebenfalls noch nicht ausdrückliche Lehre***). Sie findet sich so wenig in den symbolischen Büchern dieser Periode als in den bedeutendsten dogmatischen Schriften, so wenig in Melanchthon's und Chemnitz's Locis theologicis als in Calvin's Institutio christiana. Wie im christlichen Alterthume, begegnen uns die widersprechendsten Aeußerungen aus dem Munde derer, deren Meinungen für die Beurtheilung des theologisch-dogmatischen

*) Philo, De vita Mos. I. III. Kimchi, Vorrede zu den Psalmen. Origenes, T. II hom. XXI in Jerem.; hom. II in Jerem., c. 50. Irenaeus III, 16, 2. Clemens, Cohort. I, 71 ed. Pott. Tholuck a. a. O., S. 693.

**) Tholuck: Deutsche Zeitschrift (herausgeg. von Schneider) für christliche Wissenschaft und christl. Leben 1850, S. 127. Augustinus, De cons. evv. II, 28. Origenes, T. IV, p. 183.

***) Tholuck: Reallexik., S. 695 und Deutsche Zeitschr., S. 130.

Standes dieser Zeit maßgebend sind. Nach Luther hängt einerseits an einem Buchstaben der Bibel mehr denn an Himmel und Erde*), und andererseits sind nach ebendemselben „den Propheten bei ihrem Studium in Mose und der letzten (sc. Propheten) in den ersten zuweilen Heu, Stroh und Stoppeln mit untergelaufen“**).

Auch bei Zwingli und Calvin stellt es sich nicht anders: neben der Betonung ihres Glaubens an die volle Theopneustie der heiligen Bücher in den stärksten Ausdrücken nehmen sie Einzelnheiten gegenüber eine ziemlich freie Stellung ein***). Das religiöse Gefühl in Bezug auf die Schrift als Ganzes und der reflectirende Verstand in seiner Richtung auf das Einzelne sind noch nicht eins geworden. Diese ältere unbestimmtere Vorstellung ist ihrem Wesen nach keineswegs etwa eine andere als die der altprotestantischen Dogmatik; sie ist eben diese letztere selbst, nur in einer noch unfertigen rohen Gestalt†).

Und von hier aus erklärt es sich, was sonst auffallen müßte, daß auch in der nun folgenden bestimmteren Entwicklung des Dogmas die Wirkung früher da ist als die Sache, die Lehre von der schlechthinigen Integrität des Schrifttextes mit Einschluß der Vocale und Accente der Zeit nach der Lehre von der Art und Weise, wie diese Integrität erzielt, d. h. der Lehre von der wörtlichen Inspiration vorangegangen ist.

Von jener handelt ausdrücklich die schon Anno 1625 verfaßte Exegesis uberior loci de scr. s.††) von Gerhardt, von dieser erst das Systema theologicum von Calov, welches in die Jahre von 1655—1677 fällt, und fast gleichzeitig mit ihm in der reformirten Kirche die Formula cons. ecclesiarum Helveticarum anno 1675 und die Abhandlung: „Quousque se extendat auctoritas scripturae s.“ in den Disputationibus

*) Walch I, 1196; II, 1758.

**) Walch XIV, 172.

***) Tholuck a. a. O., S. 139.

†) Rothe: Theol. Stud. u. Kritiken v. D. C. Ullmann u. D. F. W. C. Umbreit, Jahrg. 1860, 2. Heft. (Gotha, F. A. Perthes), S. 262.

††) c. XIV.

selectis, T. I von Voetius, Professor in Utrecht, welcher anno 1676 starb.

In dieser Zeit also, wir können sagen: nicht vor der Mitte des 17. Jahrhunderts, erst erhält die Lehre ihren dogmatischen Ausbau und wird zu einem bestimmt formulirten Dogma der altprotestantischen Kirche ausgebildet; in den zuletzt genannten drei Schriftstücken finden wir sie bereits in dieser ihrer fertigen Gestalt.

Die bereits oben erwähnte Thatsache, daß die Wirkung früher als die Sache, daß die Lehre von der Integrität der Schrift dem Dogma von der inspiratio verbalis temporär antecedirte, ist nicht ungeeignet, uns die Richtung anzugeben, welche wir bei der Construction des letztgenannten Dogmas im Sinne der alten Kirche einzuschlagen haben. Es war in erster Linie ein religiöses Bedürfniß, welches von der ältesten Zeit der christlichen Kirche bis in die Periode, von welcher wir jetzt sprechen, verfolgt werden kann, ein Bedürfniß, welches die geheime Triebfeder aller jener früher citirten strengeren Aeußerungen war, die zwar vereinzelt doch immer wieder auftauchen und in keinem bedeutenderen Zeitraume der Kirche ganz fehlen.

Das religiöse Bedürfniß aber, von dem wir reden, geht dahin, in der Bibel eine schlechthin unanfechtbare äußere religiöse Auctorität zu haben, auf die der Glaube sich mit unbedingter Sicherheit stützen könne. Dieses Bedürfniß trat vorübergehend in den Hintergrund, als die Lehre von dem äußerlich autoritativen Charakter der [katholischen] Kirche sich ausbildete, welche der Bibel gewissermaßen die Garantie für die Richtigkeit des zu Glaubenden abnahm; um so lebhafter aber erwachte es von Neuem, als sich die protestantische Kirche ohne dieß Dogma von der Autorität der Kirche in Glaubenssachen constituirte, als der Protestantismus sich aus dem Conglomerat von Menschensatzungen auf das göttliche Wort der Schrift im Allgemeinen und auf die von ihr gelehrte Rechtfertigung sola fide im Speciellen zurückzog.

Das so neu erwachte und mit um so unabweislicherer Dringlichkeit, je mehr man an eine äußere Auctorität gewohnt worden war, auftretende Bedürfniß nach einem unfehlbaren

Offenbarungscodex, der auf äußerem Wege die unbedingte Gewißheit in Ansehung des Glaubens gewähre, der die äußerlich bindende, infallible, schlechthinige und einzige norma fidei sei, formulirt sich allmählich in dem Satz Calov's: „scriptura proprie est verbum dei".

Wenn er in dieser Präcisirung auch erst seit der Mitte des 17. Jahrhunderts allgemeine Ueberzeugung wird, so ist er der Sache nach gleichzeitig mit dem neu erwachten Bedürfniß der protestantischen Kirche von Anfang an eigen. Reformirterseits spricht sogar die Conf. Helvet. I, Art. I, p. 105 ausdrücklich von der „heiligen göttlichen biblischen Gschrift, die da ist das Wort Gottes"; lutherischerseits allerdings reden die Bekenntnißschriften nur von einem Enthaltensein des Wortes Gottes in der Bibel: „scriptura complectitur verbum dei", und die ältesten Dogmatiker unterscheiden bestimmt zwischen scriptura und verbum dei.

Indessen da sich die Bibel zum Wort Gottes wie Form zum Inhalt, und zwar nach den ausdrücklichsten Aeußerungen der alten Dogmatiker wie die schlechthin adäquate Form zum Inhalt verhält; so hat ein Fürsichbetrachten eines der beiden, ein Scheiden und Unterscheiden zwischen ihnen ja dann nur begreiflicher Weise noch einen Sinn in abstracto, und es war nur ein formeller Fortschritt, wenn man jene Unterscheidung als unfruchtbare ganz fallen ließ und zu der oben angeführten Formel des Calov überging, eine Formel, welche den Grundbegriff, den die Kirche von der Bibel hat, auf die bezeichnendste Weise wiedergiebt.

Ist also demnach die Bibel, wie es das religiöse Bedürfniß unabweislich forderte, lediglich und im eigentlichen Sinn Wort Gottes, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß sie auch lediglich und ausschließlich von Gott herrühre und jegliche menschliche Causalität und selbst Vermittlung von ihrer Entstehung unbedingt ausgeschlossen sei. Denn nur so ist die Wirkung möglich, welche die altprotestantische Theologie auf Grund jenes Bedürfnisses postulirt, daß die Bibel in allen ihren Theilen absolut infallibel, ohne die mit der menschlichen Cooperation unvermeidlich verbundene Beeinträchtigung, und zugleich in allen

ihren Theilen schlechthin und eigentlich Wort Gottes sei, das Wort, d. h. nicht nur der Gedankeninhalt lediglich als solcher, sondern der Gedankeninhalt in der Form sprachlichen Ausdrucks ausgeprägt und zur Darstellung gebracht*).

Da nun aber die Bibel thatsächlich ein von Menschenhand gewordenes Buch ist, so muß dieses von Menschenhand Gewordensein so vorgestellt werden, daß es nur ein Gewordensein von einer schreibenden Menschenhand ist**). Die menschliche Thätigkeit muß reducirt gedacht werden auf das mechanische Geschäft des Schreibens, so daß es unwesentlich dabei ist, ob der Schreiber das Dictirte, das zu Schreibende selbst versteht, wenngleich das in der Regel der Fall gewesen sein mag, oder nicht; ob er es selbst denken könnte oder nicht, „res sive", wie Quenstedt lehrt, „scriptoribus naturaliter prorsus incognitas sive naturaliter quidem cognoscibiles, sed etiam actu ipso notas". Der heilige Geist dictirt ihnen „in calamum non ad sciendum", wie Hollaz sich ausdrückt, „sed ad scribendum". Sie sind selbst gar nichts Anderes bei diesem Act des Schreibens als, wie Calov sie bezeichnet, „tantum calami, manus vel ammanuenses spiritus s.", und wie Gerhardt schreibt, sie seien „merito vocandos sp. sancti tabelliones sive notarios". Sie sind, wie an anderen Orten dem Justinus Martyr nachgesprochen wird, dem Saitenspiel, dem musikalischen Instrumente gleich, dem erst der Spieler Töne entlocken muß, soll es ertönen; so steht der heilige Geist den menschlichen Autoren gegenüber; sie sind *καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ πνεύματος παρασχόντες ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρωμένου, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν****).

Man könnte diese Ausdrücke mit Philippi†) als Bilder

*) Rothe a. a. O., S. 16.

**) Rothe a. a. O., S. 18.

***) Justin. Cohort. ad Graec. 8.

†) Kirchliche Glaubenslehre. Von Dr. Friedr. Ad. Philippi, ordentlichem Professor der Theologie zu Rostock. I: Grundgedanken oder Prolegomena. (Stuttgart, S. G. Liesching, 1854.) S. 178.

fassen, durch welche die Sache nur nach einer und zwar nach der vornehmsten Seite hin zur Anschauung gebracht werden solle, ohne die anderen Seiten dadurch auszuschließen, wenn nicht das umstehend erwähnte Postulat uns nöthigte, die Aussprüche vielmehr in ihrem ganzen uneingeschränkten Umfange zu nehmen.

Daß unter diesen Verhältnissen die inspiratio verbalis nothwendige Consequenz einerseits und andererseits conditio sine qua non zugleich war, ist leicht begreiflich; daß den so gänzlich passiv, daß nur das mechanische Geschäft des Schreibens auf ihre Rechnung kam, gedachten menschlichen Autoren nicht blos die res, sondern omnia et singula verba in calamum dictirt und suggerirt worden, war selbstverständlich. Wie würden — wenn anders überhaupt die res noch auf einem anderen Wege mittheilbar sind als auf dem des Worts: eine Frage, auf die wir später recurriren werden —, wie würden doch die menschlichen Autoren im Stande gewesen sein, die res, die ihnen, wie Hollaz lehrt, ohne Rücksicht auf ihr eigenes Verständniß gegeben würden, so daß der Fall eintreten konnte, daß sie das zu Schreibende selbst nicht verstanden, in einem solchen Fall in Worte einzukleiden?

Als möglich wird man einen solchen Fall Angesichts des mehrfach erwähnten Ausspruches von Hollaz: „non ad sciendum, sed ad scribendum", nicht leugnen können, wenngleich es zugestanden wird, daß durch denselben das „scire" nicht ausgeschlossen, sondern nur als unwesentlich in Ansehung des scribere, als eine nicht schlechterdings nothwendige Bedingung zu demselben bezeichnet werden soll.

Im Widerspruch damit steht Quenstedt's Aeußerung nicht: „Quandoque etiam revelatio cum inspiratione concurrit atque coincidit, quando scilicet divina mysteria inspirando revelantur et revelando inspirantur in ipsa scriptione." Zwar lassen die letzten Worte keinen Zweifel darüber, daß er das scire den Schreibenden in dem bestimmten angegebenen Falle vindicirt; jedoch beschränkt er selbst seine Behauptung ausdrücklich durch das „quandoque", so daß dieselbe nicht zu dem Schlusse berechtigt, das scire des zu Schreibenden müsse in allen Fällen den

Schreibenden eignen, vielmehr nur unseren obigen Satz bestätigt.

Und selbst wenn er I, 57 sagt: „Auctores dicuntur acti a spiritu sancto, nequaquam ac si mente fuerint alienata aut ea, quae scriberent, non intellexerint: sed quia nihil ex sensu suo scripserunt", und es den Anschein haben könnte, als verwahre er sich hier explicitis verbis gerade gegen die Auffassung, welche wir ausgesprochen haben; so lehrt uns eine genauere Prüfung der Stelle doch wiederum ein Anderes. Denn so unzweideutig in ihr ausgesprochen ist, daß das vom heiligen Geist Getriebensein das Verständniß des zu Schreibenden von Seiten der Getriebenen nicht ausschließe, so wenig wird doch dieß Verständniß als eine Bedingung zu dem Schreiben oder als eine Wirkung des Getriebenseins aufgestellt.

Wenn aber Baier in seiner Definition von Inspiration: „inspiratio est actio, qua deus non solum conceptus rerum, sed etiam conceptus verborum supernaturaliter communicavit intellectui scriptorum", das Verständniß allerdings annimmt und voraussetzt, so fällt es für ihn als Bedingung doch so wenig in's Gewicht, daß er ihm keine Function vindicirt, vielmehr den Schreibenden Alles bis auf das Wort gegeben denkt. Als thatsächlich den Schreibenden eigen bezeugt das scire auch der Ausspruch Quenstedt's: „non ac si citra et contra voluntatem suam inscii ac inviti scripserint divini ammanuenses, sponte enim, volentes scientesque scripserunt"; doch als Bedingung oder als nothwendig zu dem Schreiben erscheint es auch in diesem Satze nicht, und ferner macht der Zusammenhang, in dem es steht, den Eindruck, als sei es hier nur in dem allgemeinsten Sinne gebraucht, so daß seinem Inhalte schon genügt wäre, wenn man annähme, daß die Schreibenden gewußt hätten, es sei göttliche Offenbarung, was sie schrieben, ohne in den Zusammenhang derselben im Einzelnen oder Ganzen einzudringen: man wird das letztere wenigstens nicht in dem scientes jenes Satzes ausgesprochen finden; und gerade das wäre doch nöthig, um das Gegebene selbstständig in Worte einkleiden zu können.

Am allerwenigsten wird aber durch das „sponte, volentes et scientes“, wodurch in der Verbindung nur das Gegentheil: „inviti ac inscii“, negirt und etwas Positives kaum ausgesagt werden soll, eine Selbstthätigkeit der Organe des heiligen Geistes in einem das Schreiben überschreitenden Umfange gelehrt, wie es Philippi*) daraus folgert.

Der Kanon heißt: „Die menschlichen Verfasser sind geistig schlechterdings passiv in actu inspirationis“; ihnen ist Alles eingegeben worden, was wir in der Bibel lesen, natürlich auch die hebräischen Vocale und nicht allein die Consonanten, da diese, wenn auch allein geschrieben, so doch begreiflich nicht vocallos gesprochen werden konnten, und der heilige Geist ja eben nicht als der Schreibende, sondern als der Dictirende gedacht wird. Und da einerseits der Dictirende die Interpunction mit anzugeben pflegt, und andererseits dieselbe zum Verständniß unerläßlich ist, so kann es nur als folgerecht bezeichnet werden, wenn von einigen Dogmatikern die Inspiration auch für die Interpunction, die leider nicht auf uns gekommen ist, in Anspruch genommen wird; so folgerecht, wie jene andere Ausflucht Angesichts der nun ein Mal nicht wegzuleugnenden Verschiedenheit der Sprache und des Styls im Neuen Testament, dieselbe sei nicht durch die Individualität der verschiedenen menschlichen Verfasser bedingt, sondern nur in dem Sichaccommodiren des heiligen Geistes an die „indoles et conditio ammanuensium“ (Baier) oder noch treffender im Sinne und System der altprotestantischen Theologie, sie habe in der Rücksicht des dictirenden heiligen Geistes auf die verschiedene Natur der abgehandelten Gegenstände ihren Grund. Wenn freilich nachweislich dieselben Objecte in verschiedenem Colorit sich finden und in verschiedenen Tonarten componirt erscheinen, so lehrt uns das, wie undurchführbar diese letztere Begründung ist; doch ihre Folgerichtigkeit auf Grund der früheren Prämissen wird man nicht leugnen können; und eben weil sie consequent und doch zugleich undurchführbar ist, so liegt darin ein Wink zur Vorsicht, jener Grundlage zu

*) Philippi a. a. O., S. 179.

vertrauen. Wohl erhebt sich auf ihr das Gebäude einer in allen Theilen unfehlbaren und irrthumslosen, nach Inhalt und nach Form schlechthin vollkommenen Bibel, in der sich weder Barbarismen noch Solöcismen noch grammatische Verstöße finden*); ist sie doch ausschließlich und lediglich des heiligen Geistes Werk. Allein stimmt das Gebäude mit der Bibel, die wir haben?

Dieses altprotestantische Dogma mit seiner Spitze: der Lehre von der inspiratio verbalis, von der Tholuck**) nachgewiesen hat, daß sie im strengen Sinne weder den Namen „kirchlich", noch „lutherisch" verdiene, wenn freilich zuzugeben sein dürfte, daß dieses Urtheil nur auf diese ihre eben entwickelte fertige Gestalt bezogen Geltung habe, während sie in ihrem Nochnichtformulirtsein der Sache und dem Wesen nach allerdings als durchaus kirchlich und im weitesten Sinne als christlich-kirchlich bezeichnet werden muß; dieses altprotestantische Dogma also mit seiner Spitze: der Lehre von der inspiratio verbalis, seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, wo die historisch-kritisch-biblischen Forschungen eingeleitet wurden, vielfach angefochten, hat nach Gaussen („Sur la théopneustie") und Stier (in seinen exegetischen Schriften) besonders in dem kirchlichen Dogmatiker Philippi***) einen Fürsprecher gefunden. So werden wir ihn nennen dürfen, sofern er sich ausdrücklich bei Aufstellung der Behauptung einer inspiratio nicht blos realis, sondern auch verbalis auf die Alten beruft.

„Mit Recht", so lauten seine Worte†), „behaupteten die Alten nicht nur eine Real-, sondern eine Verbalinspiration."

Wir werden aber Anstand nehmen müssen, ihn einen Fürsprecher wie der Inspirationstheorie der altprotestantischen Theologie überhaupt, so der inspiratio verbalis der Alten im Besondern zu nennen, sofern er erstere nicht blos in modificirter, sondern wesentlich verschiedener Fassung vorträgt und letztere

*) Hollaz.

**) Tholuck: Deutsche Zeitschrift (herausgeg. von Schneider) für christliche Wissenschaft und christl. Leben. 1850, S. 130 ff.

***) Philippi a. a. O., S. 150 ff.

†) S. 183.

auf eine ihm durchaus eigenthümliche Weise interpretirt und nur der so interpretirten das Wort redet, so daß man versucht sein könnte, zu behaupten, seine Inspirationstheorie habe mit der altprotestantischen wenig mehr gemein als den Terminus selbst, und es werde uns hier unter demselben Wort ein wesentlich anderer Gedanke, unter derselben Form ein wesentlich anderer Inhalt geboten.

Wesentlich verschieden ist seine Fassung der Inspiration überhaupt von der im Vorigen entwickelten altprotestantischen; denn er streicht ihr specifisches, ihr Hauptmoment, die schlechthinige Passivität der menschlichen Verfasser bei Entstehung der heiligen Schriften. Das Werk ausschließlich göttlicher Thätigkeit ist bei ihm vielmehr das Product des mit dem Göttlichen vermählten Menschengeistes, und zwar dergestalt, daß bei der Production durchaus keiner von beiden Factoren prävalirt, sondern, wie die Vermählung eine „vollendete"*), die Einigung beider eine „vollkommen harmonische"**) ist, so auch das Product ein schlechthin gemeinsames, der Mutter Kind nicht weniger als des Vaters und umgekehrt ist, wobei es sogar unentschieden bleibt, wer Vater- und wer Mutterstelle vertritt. „Passivität und Activität, Receptivität und Spontaneität", so lauten seine Worte***), sind in diesem höchsten Stadium der Inspiration — es gilt dieß allerdings nur von der von ihm im Unterschiede von der geschichtlichen oder gesetzlichen und von der prophetischen sogenannten apostolischen Inspiration des Neuen Bundes — „unterschiedslos in einander gefallen", so daß „nur noch eine begriffliche Unterscheidung, keine sachliche Scheidung mehr möglich" war.

Wesentlich neu und originell ist seine Interpretation der inspiratio verbalis, sofern er in ausdrücklicher Opposition gegen das, was er „Wörterinspiration" nennt, die „Wortinspiration" lehrt und die inspiratio verbalis nur so gefaßt vertheidigt, während er in jedem anderen Verstande sich von ihr lossagt.

*) Philippi a. a. O., S. 172.
**) Daselbst.
***) S. 172 u. 173.

Wir werden ihn also nicht Fürsprecher der altprotestantischen Inspirationslehre nennen, als vielmehr von ihm sagen dürfen, daß er einen neuen Versuch gemacht habe, die Verbalinspiration zu retten; und darauf hin wollen wir ihn jetzt ansehen:

B. Läßt sich die wörtliche Inspiration auf Grund seiner Ausführung: „Kirchliche Glaubenslehre I, 150—210" vertheidigen?

Das gerade ist ja die Frage, die uns beschäftigen soll.

Dasselbe religiöse Bedürfniß, auf dem als Basis sich das altprotestantische Gebäude der Inspirationstheorie erhob, ist es auch, welches dem kirchlichen Dogmatiker von vorneherein gewiß ist und von dem aus als schlechthin feststehender Prämisse er argumentirt. Es ist das treibende Motiv seiner Entwicklung, die absolute Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift nach Form und Inhalt und in allen ihren Theilen, die Sicherung der Schriftautorität der Kanon, nach dem bestimmt werden soll, inwieweit das Inspirirtsein von der Schrift behauptet werden müsse. „Weil die Apostel sonst ihre Bestimmung verfehlt hätten", deshalb und lediglich deshalb — einen anderen Grund hören wir nicht — war das ihnen eingestiftete Wort der Möglichkeit, geschweige denn der Wirklichkeit der Trübung von Seiten der Menschen nicht ausgesetzt und konnte ihr nicht ausgesetzt sein*). Und weil die heilige Schrift nun das Werk so inspirirter, der Trübung durchaus nicht ausgesetzter Propheten und Apostel ist, deshalb ist sie reine und vollständige Quelle und ausschließliche Norm evangelischer Wahrheitserkenntniß**). Und diese Inspiration haben wir uns bei den Propheten und Aposteln in reinster und vollster Energie besonders dann wirksam zu denken, als sie die kanonischen Schriften verfaßten, „weil" — und dieser Grund reicht wieder aus — „eben diese Schriften von der göttlichen Vorsehung für die Sache Jesu Christi aller Zeiten und aller Orten zur bleibenden, untrüglichen Norm der Heils-

*) Philippi a. a. O., S. 151.
**) S. 153.

und Wahrheitserkenntniß vorausersehen und bestimmt waren"*). „Die für den Kanon bestimmten Schriften mußten um dieser ihrer Bestimmung willen das vollkommen ungetrübte Bild der göttlichen Offenbarung darstellen"**), und „die heilige Schrift enthält als inspirirte die ganze und volle göttliche Offenbarung nach allen ihren Theilen in ungetrübter Reinheit und Klarheit, weil sie nur so ihrem Zwecke vollständig zu entsprechen vermag"***).

Es ist also dieselbe dogmatische Voraussetzung, auf demselben religiösen Bedürfniß basirend, zu welcher sich Philippi nicht weniger unumwunden und rückhaltslos bekennt, wie die altprotestantische Theologie, dieselbe, die ihn, wie sie, bei der Construction der Lehre von der Inspiration leitet.

In der Lehre selbst aber sind es zwei Momente, in denen beide von einander abweichen; zwei Momente, denen gegenüber sich die Alten von der einmal genommenen und behaupteten Position aus consequent weiter denkend bejahend verhielten, während sie der kirchliche Dogmatiker, der concreten Gestalt der heiligen Schrift Rechnung tragend, negirt.

Einerseits ist es der von dem Dogmatiker so genannte zum Monophysitismus neigende Charakter der altprotestantischen Lehre, das von dem Göttlichen Erdrückt-, Verschlungenwerden des Menschlichen, die ausschließlich göttliche Thätigkeit, der durchaus leidentliche Zustand der Menschen bei Abfassung der heiligen Bücher, und andererseits die Ausdehnung der Inspiration auf die einzelnen Wörter und Sylben, Lesarten und dergleichen, welche Philippi als unhaltbare Posten aufgab. Den ersten, weil er, um mit Samuel Coleridge — „Confessions of an enquiring spirit", London 1840†) — zu reden, „den ganzen schönen Leib der heiligen Schrift mit allen seinen Harmonieen und symmetrischen Abstufungen versteinert"; weil er die Bibel ver-

*) Philippi a. a. O., S. 160.
**) S. 161 u. 162.
***) S. 163.
†) Bei Tholuck a. a. O.

unstaltet, indem er sie dem heiligen Geiste in den Mund legt und das tief in der Menschenseele Empfundene in keinem Menschenherzen geboren sein läßt; weil so vieles, was in seiner historischen Individualität aufgefaßt, ganz untadelig im Munde des dictirenden Geistes unwürdig und unerträglich wird; kurz weil die heilige Schrift das menschliche Gepräge nicht weniger an sich trägt als das göttliche, und das Sachwidrige der einseitigen Betonung des letzteren sich für die Dauer nicht hat verbergen können. Den letzten, weil der Text der Bibel nicht diplomatisch gesichert vor uns liegt und aus der Masse der verschiedenen Lesarten nur vermittelst der ihr Ziel immer nur approximativ erreichenden Kritik die ursprüngliche richtige ermittelt werden kann; eine Thatsache, welche „die göttliche Vorsehung nicht hätte zulassen dürfen, wenn die einzelnen Buchstaben, Sylben und Wörter, auch losgetrennt vom Inhalte und Zusammenhange", „unmittelbar eingegeben" worden wären*), mit anderen Worten: wenn der reine Text inspirirt gewesen wäre.

Da er nun aber, obgleich er diese beiden Momente als unhaltbare fallen läßt, dennoch andererseits das von der altprotestantischen Theologie gefühlte religiöse Bedürfniß nicht blos theilt, sondern es auch in der Bibel durchaus befriedigt findet und die Behauptung der schlechthinigen Irrthumslosigkeit derselben den Alten nachspricht, so hat er sich darüber auseinanderzusetzen, wie jene beiden Concessionen auf jenem dogmatischen Unterbau möglich sind: er wird uns überzeugen müssen, daß hier eine Versöhnung der alten mit der neuen Theologie, des Dogmas mit der freien kritischen Forschung gegeben ist; daß wir in diesem Punkte nicht einem von beiden, dem Dogma oder der Kritik, die Augen verschließen müssen, um dem anderen beizustimmen; daß wir in diesem Punkte mit offenen Augen gegen beide bestehen und keinem von beiden ungerecht zu werden brauchen. Das wäre der Beweis, den uns Philippi führen müßte; und in der That ist das sein Streben überhaupt, wenn wir ihn in der kirchlichen Dogmatik recht interpretirt haben.

*) Philippi a. a. O., S. 184 u. 185.

Das Schema ist ihm fertig: das altprotestantische Dogma ist das Schema. Das steht ihm unverrückbar fest und bleibt in Ewigkeit so stehen; in dieses Schema gilt's ihm nun hineinzurubriciren, was von einem wissenschaftlichen Theologen unserer Zeit nicht mehr hinweggeleugnet werden kann. In dieser Beziehung erinnert uns sein ganzes Werk an die Scholastik mit ihrem Streben, die als unbedingt wahr vorausgesetzte Kirchenlehre vor dem verständigen Bewußtsein als nothwendig zu rechtfertigen; eine solche apologetische Richtung ist, wenn ich recht urtheile, der Grundzug auch dieser kirchlichen Glaubenslehre von Philippi.

Wie wird nun der Beweis für unsern Fall geführt? Das ist die Frage, auf deren Antwort man billig gespannt sein wird.

Die erste zu beweisende These heißt: „Die heilige Schrift ist irrthumslos im absoluten Sinne, und gleichwohl ist sie das Product nicht blos des göttlichen, sondern auch des menschlichen Geistes: der menschliche Factor ist ein nicht blos leidentlicher, wie ihn die altprotestantische Theologie faßte, sondern im Zusammenschluß mit dem Gottesgeiste die Offenbarung des letzteren rein und ungetrübt aufnehmender und wiedergebender."

Bei den Altprotestanten nahm die Feder auf und gab die Feder wieder: „in calamum dictabantur verba dei a spiritu s.", oder, wie Augustinus sich ausdrückte, die Hand (manus); und der Geist des Menschen kam so wenig dabei in Betracht, daß es gleichgültig oder wenigstens unwesentlich erschien, ob er das Dictirte selbst verstehe oder nicht, ob er es schon anderweit wisse oder nicht. Hier dagegen nimmt der Menschengeist lauter und unentstellt auf und gibt es lauter und unentstellt wieder; hier ist also der Menschengeist bei Abfassung der heiligen Bücher thätig, dort war es nur die Menschenhand. Auf ihr mechanisches Geschäft des Schreibens hatte man die Thätigkeit des Menschen reducirt, in der Meinung, nur so durch schlechthiniges Ausschließen der menschlich-endlichen Schranke in der Aufnahme einerseits und der menschlich-sündlich trübenden Einwirkung auf die Wiedergabe des Offenbarungsobjects andererseits einen absolut irrthumslosen, durchaus normativen Codex in der

heiligen Schrift annehmen zu können. Nun tritt Philippi auf und sagt: Nein! diese Reducirung der menschlichen Thätigkeit auf die der Hand ist weder zu billigen noch nöthig: auch bei der Thätigkeit des Menschengeistes bleibt die schlechthinige Irrthumslosigkeit und der absolut normative Charakter der heiligen Schrift bestehen; denn:

Es ist verkehrt, zu behaupten, der Menschengeist als endlicher sei nicht im Stande, die geoffenbarte Wahrheit rein aufzufassen und unentstellt wiederzugeben, weil die Wahrheit in einem Gewande geoffenbart ist, in welchem sie ihm zugänglich wird. Ist dieses Gewand, die menschlichen Bilder und Vorstellungen, allerdings unläugbar eine relative Verhüllung der Gottheit, so hat sie der Menschengeist doch gleichwohl unter dieser Hülle wahr und ganz.

Wir sind nicht in der Lage, auf Grund dieser Argumentation die Ueberzeugung von der Verkehrtheit obiger Behauptung zu theilen. Denn wenn die Form, in welcher die Wahrheit dem Menschengeiste vermittelt wird und allein zugänglich ist, eine „relative Verhüllung der Gottheit" ist, so ist eben die Wahrheit, welche der Mensch auffaßt und dem entsprechend wiedergiebt, eine nur relative und nicht absolute; und man wird nicht sagen können, daß der Menschengeist unter jener Hülle die Gottheit wahr und ganz, sondern nur relativ wahr und relativ ganz habe. Und wenn Gott die Wahrheit eben in Rücksicht auf die Schranken des endlichen Erkenntnißvermögens nur in einer relativen Verhüllung offenbart, so folgt daraus, daß der Menschengeist dieser Verhüllung bedarf, mit anderen Worten: daß er eben nicht im Stande ist, die Wahrheit ohne jene Hülle, d. h. in ihrem Anundfürsichsein, in ihrer schlechthinigen Reinheit aufzufassen und unentstellt wiederzugeben. Ist, wie auf Grund von 1 Kor. 13, 9. 12 von dem Dogmatiker zugegeben wird, die menschliche Erkenntniß Gottes immer nur eine symbolische und wird es auch auf Erden bleiben: so wird sie demzufolge auf Erden nie aufhören, eine nur approximativ wahre zu sein, denn omne simile claudicat und alles Symbolische trägt seinem Begriff gemäß die relative Unzureichendheit

an sich und kann das Abzubildende nie absolut ersetzen. Wenn das Bild mit Recht für um so vollkommener gilt, je treuer es dem Originale ist, je mehr es sich der Wahrheit nähert, so wird es dennoch niemals das Original selbst werden können, ohne nicht zugleich aufzuhören, Bild zu sein. Also auch von dem von Gott selbst gewählten, gesetzten und gebrauchten Bilde, von dem Symbolischen, werden wir die relative Unzureichendheit, die sein Begriff involvirt, nicht ausschließen können. Ist also die menschliche Erkenntniß Gottes nur eine symbolische, so ist sie auch nur eine approximativ wahre; und wird die Schranke der Endlichkeit des erkennenden Menschengeistes durch die Offenbarungsform selber gewahrt und innegehalten, so hört sie deshalb und dadurch nicht auf, Schranke zu sein, sondern wird vielmehr als solche, als vorhandene eben dadurch anerkannt, daß die Offenbarungsform auf sie berechnet und nach ihr eingerichtet ist.

Schlechthinige Ungetrübtheit und absolute Irrthumslosigkeit wird also von der geoffenbarten Wahrheit, sobald sie durch das Medium des Menschengeistes gegangen ist, auf dem von dem Verfasser eingeschlagenen Wege wenigstens, nicht zu prädiciren sein. Bei der Aufnahme sowohl als bei der Reproduction derselben von Seiten des Menschengeistes liegt wegen seiner als endlichen wesentlich von der des zu Offenbarenden oder Geoffenbarten heterogenen Natur nicht blos die Gefahr, sondern die Nothwendigkeit der Trübung vor.

In dieselbe gegnerische Position müssen wir uns begeben, wenn Philippi seine These gegen einen zweiten Einwand zu verwahren sucht und behauptet, es sei verkehrt, die Möglichkeit einer vollkommen reinen Auffassung und Wiedergebung von Seiten des Menschengeistes um der menschlichen Sündhaftigkeit willen zu leugnen, welche nicht blos den Willen, sondern auch die Erkenntniß trübe und verderbe*).

Die Autoren der heiligen Bücher waren, behauptet der Dogmatiker, wenngleich Sünder, deshalb nicht unbedingt un-

*) Philippi a. a. O., S. 154.

fähig, die göttliche Offenbarung in ihrer Reinheit aufzunehmen und zu überliefern. Das folgt a priori aus dem Verhältniß des erkennenden zum wollenden Menschengeiste und a posteriori aus dem Inhalt des göttlichen Offenbarungsobjectes selbst*).

Hören wir den aprioriſchen Beweis:

„Der Geiſt des Menſchen, wie er jetzt iſt sc. im Stande der Schuld, erkennt das Gute durchſchnittlich bei Weitem früher", heißt es, „ehe der träge Wille das erkannte Gute auch thut." „Iſt ja auch das natürliche Gewiſſen in gewiſſem Sinne nur ein ſolcher Ueberſchuß der Erkenntniß des Guten über das Wollen hinaus." „Selbſt bei den Gläubigen findet ſich dieſelbe Erſcheinung wieder." Auch bei ihnen iſt „ſtets mehr Licht im Verſtande als Heiligkeit des Willens. Die vollkommene Ineinsbildung beider bleibt das ſtets anzuſtrebende und doch auf Erden niemals erreichte Ziel."

„Wenn nun dieſes Zurückbleiben des Willens hinter dem Verſtande jetzt das naturgemäße und durchgehende Verhältniß des erkennenden zum wollenden Menſchengeiſte iſt, warum ſollte es denn von vorneherein unmöglich ſcheinen, daß der Menſch im Stande ſei, die göttliche Offenbarung rein und lauter aufzunehmen und klar und ungetrübt wiederzuſpiegeln, auch ohne an der Leiter der Heiligkeit die oberſte Sproſſe erſtiegen zu haben?"**)

So der Beweis. Wir ſind nicht überzeugt.

Die als empiriſch begründete Thatſache angenommene Prämiſſe, daß das Erkennen des Guten dem Wollen deſſelben antecedire, wird ſchwerlich zuzugeben ſein Angeſichts der pauliniſchen Deduction Röm. 1, 18—32, wo als die unmittelbarſte Folge und in der ſittlichen Ordnung begründete nächſte Strafe der Sünde das μεταιοῦσθαι ἐν τοῖς διαλογισμοῖς, das ἀσύνετον εἶναι und σκοτίζεσθαι und das μωραίνεσθαι***), die Verdunklung der Erkenntniß bezeichnet wird, und Angeſichts von

*) Philippi a. a. O., S. 156.

**) S. 156 u. 157.

***) Röm. 1, 21. 22.

Ausſprüchen des Herrn, wie Joh. 7, 17: ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημά μου ποιεῖν, γνώσεται κ. τ. λ., wo doch auch offenbar dem Willen das prius vor dem Erkennen eingeräumt wird.

Allerdings wird man zugeben dürfen, daß das Erkennen des Guten lediglich nach ſeiner formalen Seite hin, wenn ich ſo ſagen ſoll, daß die Erkenntniß, eine oder die andere Handlungsweiſe ſei in die Kategorie des ſittlich Guten zu rubriciren, dem Willen, ſich dieſer Handlungsweiſe zu befleißigen, nicht blos weit vorausgehen kann, ſondern möglicher Weiſe zu dem Willen des formell erkennenden Subjects in ſchlechthin keiner, beſonders keiner anſpornenden Beziehung ſteht.

Dieß Zugeſtändniß für die ſozuſagen formale Erkenntnißweiſe iſt aber kein Zugeſtändniß für das Erkennen, von welchem hier die Rede iſt, von dem Erkennen, wie es den bibliſchen Schriftſtellern in Bezug auf den uns von ihnen vermittelten Stoff geeignet habe.

Das Verhältniß dieſes Erkennens zu dem Wollen der heiligen Autoren, reſp. die Abhängigkeit des erſteren von letzteren, wie es Joh. 7, 17 ausgedrückt iſt, wird durch jene Conceſſion durchaus nicht alterirt.

Oder will man ſagen, es ſei auch hier eine argumentatio a minori ad majus am Platze: von dem Verhältniſſe jenes formal genannten Erkennens zu dem Willen ſeines Subjects ſei weiter zu ſchließen auf das Verhältniß des Erkennens im höchſten Sinne zum Willen, und letzteres müſſe analog dem erſteren gedacht werden, ſo würden wir auch dieſem Schluſſe unſere Zuſtimmung verweigern müſſen, weil jenes formale Erkennen von dem, von welchem wir hier reden und welches die heilige Schrift bezeugt, nicht weniger verſchieden iſt als z. B. die formale Freiheit von der realen.

Das urſächliche Voraufgehen, welches der Dogmatiker dem Erkennen vor dem Wollen zuſchreibt, trifft blos bei dem formalen Erkennen zu und kann für unſeren Fall keine Inſtanz gewähren. Das natürliche Gewiſſen aber, welches als Ueberſchuß des Guten über das Wollen deſſelben als beweiſender Factor herangezogen wird, dürfte mit noch größerem Rechte

als widerlegender zu brauchen sein, da die bekannten sophismata des Gewissens, das irrende, schwache und schlafende Gewissen zur Genüge den trübenden Einfluß des Willens auch auf diese unmittelbarste Erkenntnißform bekunden.

Von menschlichen Dingen gilt der Kanon: „Man muß sie erkennen, um seinen Willen auf sie zu richten"; bei den göttlichen ist das Verhältniß umgekehrt: „ihnen muß man sich hingeben, sie muß man lieben, um sie zu erkennen"*), und nur in dem Maße wird man sie erkennen, in welchem man sie liebt. „Tantum deus cognoscitur", lehrt schon Bernhard von Clairvaux, „quantum diligitur", und diese Regel werden wir daher auch als für die heiligen Schriftsteller bindend anzusehen haben. Die Erkenntniß der göttlichen Dinge war auch bei ihnen, und wir dürfen vielleicht sagen, vorallererst bei ihnen durch ihre Willensrichtung bedingt**), und das Maß ersterer war abhängig von dem Maß des letzteren. War also letztere, so dürfen wir die Consequenz nicht scheuen, wie der Verfasser der kirchlichen Glaubenslehre bekennt, eine relativ unvollkommene, so war und mußte auch erstere eine relativ unvollkommene sein. Von diesem Vordersatz wird man zu keinem anderen Resultat gelangen können.

Nicht anders stehen wir zur argumentatio a posteriori. Wenn da der Inhalt der göttlichen Offenbarung als ein solcher bezeichnet wird, welcher gerade für den Sünder gegeben und eben ihm, weil erfahrungsmäßig, auch tiefer und lebendiger verständlich sei als dem Heiligen***), so werden wir doch billig fragen: hatte Jesus Christus, der Heilige Gottes, ein weniger tiefes und lebendiges Verständniß von der Sünde als diejenigen, welche er von ihr erlöste, und von der Gnade als diejenigen, denen er gnädig war? er, den sie nicht am Throne duldete? war es ein weniger lebendiges und tiefes bei Gott, dem Heiligen, welcher das Abrahamsopfer bringt, um sie zu tilgen?

*) Pascal, Pensées I, 156.

**) Vergl. das darüber weiter unten im III. Abschnitt Ausgeführte.

***) Philippi a. a. O., S. 159.

Wer sich in heiliger Reinheit mit Grauen von dem Bösen, das er in seiner Häßlichkeit durchschaut, abwendet, wird dem an Tiefe der Erkenntniß desselben schwerlich nachzusetzen sein, der sich in ihm am tiefsten wälzte!

Also auch dieses argumentum a posteriori hat uns nicht von der Unhaltbarkeit der der Philippi'schen Annahme entgegenstehenden Behauptung überzeugt, daß der menschliche Geist als endlich beschränkter und sündlich verkehrter ein schlechter Leiter für die göttliche Offenbarung und unfähig sei, dieselbe rein und ungetrübt zu recipiren und zu reproduciren.

Wir halten also dem gegenüber noch an der Nothwendigkeit der Trübung der Erkenntniß durch die Sünde im Offenbarungsgebiete fest und sehen in der Negation derselben von Seiten des Dogmatikers um so weniger einen Gewinn, als derselbe selbst die Wirklichkeit dieser Trübung an einigen Stellen concedirt, und nun ungeachtet seiner Argumentation a priori und a posteriori ihnen gegenüber doch seine Zuflucht zu der unbewiesenen dogmatischen Voraussetzung nehmen muß, daß in solchen Fällen Gott unmittelbar oder mittelbar die Correctur vornehme*). Es sind gewandtermaßen zwei Fälle gewählt worden, in denen jene dogmatische Voraussetzung thatsächlich bestätigt zu werden scheint; doch wird man davon, daß Gott den Petrus durch jenes Gesicht zur universalistischen Auffassung des Christenthums drängt und ihn in Antiochia durch das Zeugniß des Apostels Paulus auf den geraden Weg zurückführt, schwerlich schließen dürfen, daß er jedweden Irrthum von vorneherein im Keime erstickt. Auch spricht das Philippi nicht ausdrücklich aus; vielmehr ist er bemüht, die unbedingte Nothwendigkeit der Trübung als bei den Aposteln nicht vorhanden nachzuweisen, weil nämlich in ihnen das Princip des neuen Menschen herrschend gewesen, und nur auf dieses Herrschen komme es an: das schütze zur Genüge schon vor Irrthum. Wir nehmen uns nicht die Mühe, den Satz von Neuem abzuweisen, sondern möchten blos fragen: was denn der Dogmatiker thatsächlich gewonnen, wenn er wirk-

*) Philippi a. a. O., S. 159.

lich den Beweis geführt hätte, daß die Erkenntniß der Apostel nicht nothwendig trübend eingewirkt, wenn er doch zugiebt, daß es bei Petrus, dem bevorzugten Jünger des Herrn, geschehen ist? Was hilft es uns zu wissen, daß es nicht nothwendig hätte geschehen müssen, wenn andererseits feststeht, daß es in Wirklichkeit geschehen ist? Was bleibt da, scheint es, will man anders die absolute Reinheit des Schriftworts festhalten, übrig, als auf jene dogmatische Hypothese sich zurückzuziehen, daß ein jedes sich etwa der mündlichen apostolischen Verkündigung beigemischte trübende Moment sofort von der göttlichen Leitung ausgeglichen und unschädlich gemacht würde?*)

Allein wird man die absolute Reinheit des Schriftwortes festhalten können? Ist sie erreicht in unserer Bibel, in der die vielen Varianten, die mannigfach abweichenden Lesarten neben einander stehen und gegenseitig sich den Rang streitig machen?

Und damit kommen wir auf die zweite dem Dogmatiker eigenthümliche Hypothese.

„Ungeachtet der mannigfachen und verschiedenen Lesarten", sagt er, „bleibt jene absolute Reinheit der heiligen Schrift bestehen; denn nicht sind es die Wörter, die als inspirirte gelten, sondern allein das Wort."

„Nicht die einzelnen Buchstaben, Sylben und Wörter, auch losgetrennt vom Inhalt und Zusammenhange, sind als unmittelbar eingegeben zu betrachten**), weil eben die göttliche Vorsehung dann nicht hätte zulassen dürfen, daß im Laufe der Zeit diese geheiligten Wörter in verschiedenen Lesarten auf die Nachwelt kämen"***), sondern das Wort, und „diese Wortinspiration hat Gott selbst durch die Geschichte des Textes bewährt, indem ‚anerkanntermaßen' der Offenbarungsinhalt der heiligen Schrift trotz der um ihn herumspielenden meist auf unbedeutende Kleinigkeiten und gleichgültige Aeußerlichkeiten

*) Philippi a. a. O., S. 161.
**) S. 184.
***) S. 185.

sich beziehenden verschiedenen Lesarten fest und unberührt geblieben ist".

Demnach, wenn nämlich die Wortinspiration dadurch thatsächlich bethätigt wird, daß der Offenbarungsinhalt im Unterschied vom und trotz des vielfach variirenden Textes fest und unberührt geblieben, demnach scheint der Schluß nahe zu liegen, daß eben jenes Wort, von dem der Dogmatiker spricht, der Offenbarungsinhalt sei im Unterschied vom Ausdruck und der Form des Inhalts. Doch ist das durchaus nicht seine Meinung, vielmehr betont er ausdrücklich den Ausdruck und sagt explicitis verbis, das göttliche Wort sei nicht nur der göttliche Gedanke im Unterschied vom Worte, sondern das göttliche Wort als Träger, Ausdruck und Form des göttlichen Gedankens*), und behauptet eben von hier aus nicht nur eine Real-, sondern auch eine Verbalinspiration in Uebereinstimmung mit den Alten**). Denn, motivirt er seinen Satz,

1) wären nur die Sachen inspirirt und die wesentlichen Grundgedanken und nicht zugleich die Worte, so wäre der Entstellung und dem Verluste der gottgeoffenbarten Wahrheitssubstanz selber nicht vorgebeugt, „weil ja der falsche, schiefe oder unangemessene Ausdruck immer zugleich den Inhalt verändert"***);

2) „sind für den Menschen überhaupt die Gedanken nur in Worten vorhanden", und „dieses Zerreißen des inneren und nothwendigen Zusammenhanges von Gedanke und Wort ist ebenso willkürlich als undurchführbar".

Ad 1. Die Richtigkeit des ersten Gegengrundes fechten wir, wenn er an und für sich betrachtet wird, nicht an; doch in dem Munde des Dogmatikers muß er uns befremden. Wie reimt er sich mit jenem soeben erst citirten Satz, daß „anerkanntermaßen der Offenbarungsinhalt trotz der um ihn herumspielenden verschiedenen Lesarten, die auch nach ihm nur meist

*) Philippi a. a. O., S. 182 u. 183.
**) S. 183.
***) S. 182.

und also nicht durchweg auf Kleinigkeiten und gleichgültige Aeußerlichkeiten sich beziehen, fest und „unberührt“ geblieben ist? und giebt es wirklich Kleinigkeiten in der Bibel, wenn doch „vor Gott dem heiligen Geist Nichts klein ist, weil vor ihm Nichts groß ist“*)? und gleichgültige Aeußerlichkeiten, wenn doch „der geistdurchdrungene Menschengeist Alles in die Sphäre des Geistes emporhebt“**)?

Wenn der Ausdruck den Inhalt verändert***) und unter jener Masse von Lesarten doch eine nur die ursprüngliche sein kann, wie läßt sich da behaupten, der Inhalt sei in jeder andern Lesart „anerkanntermaßen“ ungeändert, fest und unberührt geblieben?†)

Ad 2. Auch der als zweiter Gegengrund gebrauchte Satz mag, obgleich wir ihm auch im Allgemeinen die Richtigkeit absprechen, an sich betrachtet an dieser Stelle unangetastet bleiben; doch in dem Munde des Dogmatikers dürfen wir ihn nicht als gültig anerkennen, er darf ihn nicht als Instanz brauchen. Denn S. 165 wird ausdrücklich die Erleuchtung der Kirche im Unterschied von der Inspiration der Schrift eine „nur auf den Inhalt bezügliche“ genannt, während die Inspiration der heiligen Schrift eben Inhalt und Form gleichmäßig umfasse. Wie ist eine „nur auf den Inhalt bezügliche“ Erleuchtung möglich, wenn es doch nur Gedanken mit und in den Worten giebt? wenn ein Zerreißen zwischen beiden undurchführbar ist? Wie dürfen wir es gelten lassen, wenn, was er hier behauptet, er dort „willkürlich“ nennt? Wie dürfen wir die These anerkennen, die er dort selbst nicht anerkennt?

Indessen sehen wir nun ab von diesen Widersprüchen, welche die angezogenen verglichenen Stellen der „Kirchlichen Glaubenslehre“ uns zu enthalten scheinen, und fragen ohne Rücksicht auf dieselben: Läßt sich die These der Wortinspiration vertheidigen?

---

*) Philippi a. a. O., S. 193.
**) S. 194.
***) S. 182.
†) S. 185.

C. Wortinſpiration: ein in der theologiſchen Terminologie neuer Begriff. Es wird zuvörderſt gelten, ſich ſeines Inhalts klar zu werden.

Der Collectivbegriff „Wort", im Unterſchied von Wörtern als einzelnen, für ſich beſtehenden, von einander unabhängig gedachten, involvirt zunächſt den Begriff des Einheitlichen, und wir werden darauf in erſter Linie den Accent zu legen haben. Das collectiviſche Wort beſteht freilich immer wieder aus Wörtern, aber es wird ihnen als ſolchen, als einzelnen, ſeparirt gedachten in dieſem Falle keine Bedeutung vindicirt; der Werth, der ihnen als einzelnen eignet, wird ignorirt; nur auf ihrer ganz beſtimmten Beziehung zu einander liegt der Nachdruck, nur dieſe ihre Beziehung, in Folge deren ſie ſozuſagen Glieder eines Organismus ſind, hat man im Auge, wenn man vom Wort im collectiviſchen Sinne ſpricht.

Wir werden demnach bei dem Begriffe „Wort" im Unterſchied von „Wörtern" vor Allem an einen Gedankeninhalt, wie er in Form ſprachlichen Ausdrucks concret geworden iſt; bei „Wörtern" dagegen im Unterſchied von Wort vor Allem an die Form, und zwar an eine Form, die einen einzelnen Begriff bezeichnet, zu denken haben. Aus „Wörtern" entſteht das „Wort", indem dieſelben, bisher einzeln und iſolirt, in eine ganz beſtimmte Beziehung zu einander treten, um ein Ganzes zu bilden, um einem gemeinſamen Zweck zu dienen. Die einzelnen Begriffe verlieren ihre Allgemeinheit, die oder jene Seite an ihnen tritt in den Vordergrund, die andere tritt zurück im Dienſt des Ganzen. Um dieſes, sc. das „Wort", zu kennen, reicht es nicht aus, jene, sc. die „Wörter", in ihrer Allgemeinheit zu kennen. So kann es kommen, daß Jemand, der einen fremden Autor überſetzen will, die „Wörter" weiß und dennoch nicht das „Wort" verſteht — nur jene findet er im „Wörter"-Buch (Lexikon), nicht dieſes —, daß er die Wörter einzeln nach ihren allgemeinen Bedeutungen kennt und dennoch ihren Sinn im vorliegenden Falle, in ihrer betreffenden Verbindung, d. i. das „Wort", nicht zu entziffern vermag.

So billigt der Verfasser der „Kirchlichen Glaubenslehre“ den Ausspruch Dannhauer's (Hodosophia I, 58): „Quomodo sit perfecta scriptura ea, quae solo corpore sc. consonantibus hebraeis constat, anima vocalium destituta?“ nur unter der ausdrücklichen Beschränkung: „Es gilt dieß aber eben nur von dem göttlichen Worte als Träger des göttlichen Gedankens, nicht von den einzelnen Wörtern an sich.“*)

Es ist richtig, sagt Philippi also, die Schrift, die nur hebräische Consonanten und nicht zugleich Vocale hätte, wäre unvollkommen; es gilt dieß aber, daß nämlich nothwendig Vocale zu der vollkommenen Schrift gehören, nicht von den einzelnen Wörtern an sich, sondern nur von dem Wort als Träger des göttlichen Gedankens. Mit anderen Worten: „Das Wort als Träger des göttlichen Gedankens muß auch den Vocalen nach inspirirt sein; von den einzelnen Wörtern an sich ist dieses nicht zu fordern. Der Gedankeninhalt also, wie er in der Form sprachlichen Ausdrucks concret geworden ist, muß ganz gegeben sein, auch hinsichtlich der Form vollkommen; die einzelnen Wörter dagegen, soweit sie sich zu diesem Gedankeninhalt nicht verhalten, wie die Form zum Inhalt, sind nicht vollkommen, ja, da die Wörterinspiration negirt wird, überhaupt nicht inspirirt.

Das auf die Bibel angewendet läßt nur zwei Fälle zu:

Entweder: es giebt in ihr Wörter, welche keine Beziehung zum Wort als Träger des göttlichen Gedankens haben, welche nicht im Dienst des Ganzen stehen, und für diesen Theil würde dann Philippi die Inspiration negiren, sie aber für den ganzen anderen Theil nach Form und Inhalt fordern. Es wäre dann die heilige Schrift nur theilweise inspirirt, eine Annahme, welche der der Calixtianer am nächsten stände. Doch wird gerade diese Thesis von dem Dogmatiker bekämpft, und wir sind also nicht in der Lage, sie ihm selbst unterschieben zu können, ihm, der die durchgehende Inspiration vertheidigt und sie in 1 Kor. 7, 10. 12. 25. 40 bestätigt sieht.

*) Philippi a. a. O., S. 186. Anm.

Oder — und dieser Fall bleibt demnach nur noch übrig —: es giebt dergleichen Wörter, die zu dem Worte Gottes keine Beziehung haben, nicht in der Bibel; es stehen vielmehr alle ausnahmslos im Dienst des Ganzen, und von diesem Ganzen, von dem „Worte", das sie bilden, und somit auch von ihnen allen als nothwendig und wesentlich zu diesem Worte, wird die inspiratio verbalis prädicirt; doch nicht in dem Sinne, daß sie als einzelne, als isolirte, separirte eingegeben seien, sondern lediglich in ihrer ganz bestimmten betreffenden Beziehung auf das, zu dem Wort Gottes, als Glieder eben dieses Ganzen.

Das ist der Fall, auf welchen uns die Aussagen Philippi's drängen, zu dessen Annahme er sich verstehen müssen wird. Das seine Controverse: „Nicht die einzelnen Buchstaben, Sylben, Wörter, auch losgetrennt vom Inhalt und Zusammenhang, sind als unmittelbar eingegeben zu betrachten, denn die Schrift enthält nicht Wörter Gottes, sondern das Wort Gottes."*)

Es wird dabei nicht von wesentlichem Belange sein, ob man den Gesammtinhalt der Schrift als das Wort Gottes, als einen Kreis mit seinem einen Mittelpunkte, oder ob man „Worte" im collectivischen Sinne, mehrere Kreise mit ihren mehreren Mittelpunkten in ihr enthalten denkt. In jedem Falle bleibt der Nachdruck auf dem Einheitlichen, gleichsam Organischen, im Unterschied vom Einzelnen, Zerstreuten; auf dem Gedankenausdruck Gottes im Unterschied von Wörtern, die unabhängig von dem oder den Gedanken Gottes eingegeben würden. Das also ist es, was wir uns bei dem neuen Terminus „Wortinspiration" denken müssen.

Nun können wir zunächst Rothe**) nicht beistimmen, wenn er verneint, daß damit etwas Anderes gelehrt sei als in der altprotestantischen, von dem Verfasser der „Kirchlichen Glaubenslehre" als Wörterinspiration angefochtenen inspiratio verbalis; wenn er verneint, daß keiner unserer alten Dogmatiker eine

*) Philippi a. a. O., S. 184 u. 185.
**) Rothe: Stud. u. Krit. 1860, S. 257.

solche Absurdität gelehrt habe, wie sie von Philippi in eben dieser sogenannten Wörterinspiration bekämpft werde, daß nämlich „die einzelnen Buchstaben, Sylben und Wörter auch losgetrennt vom Inhalt und Zusammenhange" von Gott unmittelbar eingegeben seien.

Denn wenn wir auch keinen der altprotestantischen Dogmatiker anzuführen wissen, welcher explicitis verbis die angefochtene These vortrage und für sie in die Schranken trete, so wird man sich doch andererseits vom Standpunkte des altprotestantischen Inspirations-Dogmas aus schwerlich jener „Absurdität" entziehen können, und alle die Vertreter jenes Dogmas vertreten, lehren damit implicite auch jene angefochtene These. Denn wenn, wie wir gesehen, die Thätigkeit der heiligen Autoren bei Abfassung der Schrift auf das mechanische Geschäft des Schreibens beschränkt wurde; wenn ihnen das Dictat in calamum ausdrücklich non ad sciendum, sed ad scribendum gegeben wurde und es unwesentlich und für die Sache durchaus gleichgültig erschien, ob sie das Dictirte selbst verständen oder nicht: was sind dann alle Worte Gottes in den Fällen, wo sie die Schreiber nicht verstehen, für sie anders als ein Complex von einzelnen Wörtern, deren Zusammenhang ihnen eben unbekannt bleibt, die also für sie nur einzelne, unzusammenhängende Wörter, Laute, nichts Anderes sind, als was Philippi nennt: „einzelne Buchstaben, Sylben und Wörter, losgetrennt vom Inhalt und Zusammenhang"?

Wenn Rothe a. a. O. sagt, unsere alten Dogmatiker hätten vielmehr behauptet, daß Gott seine Gedanken in den bestimmten Worten, in denen wir sie in der heiligen Schrift lesen, den Propheten und Aposteln eingegeben habe, und zwar deshalb gerade in den Worten, weil eben sie und keine anderen die größte Angemessenheit zum Inhalt hätten, so müssen wir entgegnen: Wohl that das Gott; vom Standpunkt des Dictirenden aus gesprochen muß es gebilligt werden: der heilige Geist dictirt in jenen ganz bestimmten Worten die Gedanken Gottes; allein die heiligen Verfasser, wenn sie nun die Gedanken nicht verstehen und dennoch die dictirten Worte hören, was sind sie

ihnen anders als Laute, Schalle, im beſten Falle Wörter, losgetrennt vom Inhalt und Zuſammenhang?

Gerade dieſe, wir ſcheuen den Ausdruck nicht, Abſurdität, welcher als letzter Conſequenz ſich die Vertreter der altproteſtantiſchen Inſpirationstheorie mit gutem Gewiſſen nicht entziehen können, lehrt uns auf's Deutlichſte die Haltloſigkeit der ganzen Theorie, und hätte jene Abſurdität der alten Theologie im weiteſten Sinne, die ja, wie wir geſehen, das Material der ſpäter ausgebildeten altproteſtantiſchen Lehre ſchon enthält, ſo fern gelegen, als es nach Rothe ſcheint: wozu dann jener Ausſpruch mit offenbar polemiſcher Färbung bei Agobard von Lyon*): „Quodsi ita sentitis de prophetis et apostolis, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum spiritus sancti eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporea verba extrinsecus in ora illorum formaverit, quanta absurditas sequetur?“ Wird man nicht auch aus dieſem Ausſpruch ſchließen dürfen, daß ſchon in dem freilich beſonders auf das Aeußerliche gerichteten Jahrhundert Agobard's, dem neunten, auf Grund der ſtrengeren Inſpirationslehre Stimmen laut geworden ſind, die dieſes äußerliche Dictat einzelner Wörter, Laute behaupteten? Oder lehrt der, welcher behauptet, spiritum s. etiam ipsa corporea verba extrinsecus in ora illorum formavisse, in Wahrheit etwas weſentlich Anderes, als das iſt, was Philippi anfeindet? Selbſt wenn der Hörende, dem jene verba extrinsecus in os formantur, ihren Zuſammenhang verſtände und in den Wörtern den Gedanken hätte: ſieht der Dictirende nicht davon ab und dictirt er ſie ihm nicht dennoch als einzelne Wörter, zumal wenn man hinzunimmt, daß das Dictat ohne die Interpunction erfolgt?

Wenn alſo mit dem „in os extrinsecus formare“, was ja der Sache nach nichts Anderes iſt als das explicite gelehrte in calamum dictare, Ernſt gemacht wird; wenn es in Wahrheit gilt, daß die Autoren nichts Anderes zu thun haben als zu ſchreiben, — ein Nachweis, den doch gerade Rothe mit Evidenz

*) Adv. Fredegisum, c. 12. Rothe a. a. O., S. 257.

geführt hat: so haben sie eben als Autoren, in dieser ihrer Function, auch nicht zu denken, was offenbar doch dazu nöthig wäre, um den Gedanken in den Wörtern aufzufassen. Sie mögens thun, sie mögen das „Wort" verstehen; allein es ist zu ihrer Autorschaft nicht nothwendig, für diese vielmehr gänzlich irrelevant.

Das lehrt die alte Theologie; und von dieser äußerlichen Inspirationsdoctrin sagt sich Philippi eben los und bezeichnet diesem äußerlichen göttlichen Dictate gegenüber die von ihm vorgetragene Inspiration als eine „innerliche göttliche Eingeistung". Er weicht also von den Vertretern der altprotestantischen Theorie vor Allem darin ab, daß er Verständniß des Inspirirten bei den Verfassern der heiligen Bücher nicht blos voraussetzt, sondern dieses Verständniß als ein constitutives Element für ihre Autorschaft annimmt, als eine conditio sine qua non derselben ansieht. Nach ihm ist nicht mehr der Mund — in os formatur —, nicht mehr der Griffel — in calamum dictatur — das Medium des Inspirirten und zu Inspirirenden, sondern der Geist — Eingeistung —, die menschliche Erkenntniß. An sie, an ihn ergeht des heiligen Geistes Wort; von ihr, von ihm wird's aufgenommen und zurückgegeben. Daher des Dogmatikers, wenn freilich, wie wir oben darzulegen versucht haben, wenigstens auf dem dort eingeschlagenen Wege fruchtlose Mühe, nachzuweisen, daß dieses Medium ein guter Leiter sei, daß es verkehrt sei, zu behaupten, die Offenbarungswahrheit müsse nothwendig durch dasselbe getrübt und entstellt werden.

So viel wird also zugegeben werden müssen: ein Anderes ist es immerhin, was uns Philippi unter dem neuen Terminus: „Wortinspiration", vorträgt, als jenes, was die alte Theologie inspiratio verbalis nannte; ein Anderes wenigstens dem Gedanken nach. Die Genesis der heiligen Bücher wird anders gedacht bei ihm, anders bei ihr; bei ihr wird das zu Schreibende ausschließlich äußerlich gehört, bei ihm vor Allem innerlich: dort ist die manus die Verfasserin, hier der mit dem Göttlichen vermählte Menschengeist; dort ist die Inspiration

ein äußerlicher Act, hier ein vorzugsweise innerlicher, daher auch das Product dort ein äußerliches, hier ein besonders innerliches: dort Wörter, hier das Wort.

Dort ist die Art und Form des äußerlichen Actes im Alten und Neuen Bunde dieselbe, hier ist die Art und Form des innerlichen Actes im Alten und Neuen Bunde unterschieden je nach der Offenbarungsform, die ihrerseits wieder vom Offenbarungsobject abhängt, bedingt ist durch das Wesen der Offenbarung. Es werden mit Beziehung darauf von dem Dogmatiker an Weisen der Eingebung unterschieden die von ihm sogenannte geschichtliche oder gesetzliche, die prophetische und die apostolische Inspiration.

Ein wesentlich Anderes ist es, sofern in der Wortinspiration der Menschengeist nicht passiv, sondern in der geschichtlichen Inspiration freilich mehr receptiv als activ, in der prophetischen relativ receptiv und relativ activ und in der apostolischen nicht weniger activ als der mit ihm vermählte Gottesgeist ist.

Den Vorwurf also, daß in ihr nichts Anderes gelehrt werde, als in der altprotestantischen inspiratio verbalis, machen wir ihr nicht und halten ihn nicht für berechtigt; allein die Theorie der „Wort"-Inspiration entzieht sich gänzlich unserer Vorstellung; in ihrem Unterschiede von jener ist sie nicht vorstellbar. Der Unterschied ist ein nur principieller, der praktische Folgen durchaus nicht hat. Einen concreten Gewinn gewährt er nicht. Denn das „Wort" besteht doch immer wieder nur aus Wörtern, ist eine Verbindung nur von solchen und nur in ihnen ausdrückbar; und wenn es nun die sprachliche Form zugleich befaßt und auch nach dieser eingegeben ist, so sind auch jene Wörter, wenngleich in einer ganz bestimmten Vereinigung, mitgegeben. Selbst den Lesarten gegenüber wird die Verlegenheit nicht gehoben, denn der in sprachlicher Form gegebene Gedankeninhalt kann um so weniger sich gleichgültig verhalten gegen die Wortform jedes einzelnen seiner Wörter, je mehr sie alle einem Zwecke dienen, umfaßt nothwendig und um so mehr, je mehr er „Wort" ist, die eine ganz bestimmte Wortform

jedes einzelnen ſeiner Wörter, welche in dem betreffenden Falle gerade den Dienſt leiſtet, den das Ganze fordert.

So iſt die Wortinſpiration eine Theſis, die, in concreto undurchführbar, ſelbſt das Ziel nicht erreicht, welches, wenn wir recht urtheilen, ſie erſtrebte: die Aufrechterhaltung der abſoluten Reinheit des Schrifttextes ungeachtet der vielfach abweichenden Lesarten; und müſſen wir nach alledem die Frage: „Läßt ſich die wörtliche Inſpiration des Alten und Neuen Teſtamentes auf Grund der von Philippi gegebenen Ausführung vertheidigen?“ verneinen.

II.

Wie wir der zweiten Frage gegenüberstehen, ob die wörtliche Inspiration sich auf andere Weise vertheidigen lasse, wenn sie im Sinne der inspiratio verbalis verstanden wird, dürfte aus dem Bisherigen nicht undeutlich hervorgegangen sein.

Wir sahen, die inspiratio verbalis war das Postulat eines religiösen Bedürfnisses: des Bedürfnisses, in der heiligen Schrift einen schlechthin gesicherten Codex des zu Glaubenden zu haben von äußerlich autoritativer Geltung. Man glaubte dieser äußerlichen Garantie nicht entrathen zu können und baute seinen Glauben auf die schlechthinige Voraussetzung, daß irrthumslos und ungetrübt die heilige Schrift bis in die kleinsten Theile sei, denn so nur konnte sie, wie man meinte, das Normativ für den Glauben sein.

Ist das Bedürfniß richtig, so ist die inspiratio verbalis ebenfalls unzweifelhaft gewiß. Ob aber dieses begründet sei, das dürfte sich der Mühe lohnen zu untersuchen. Es findet sich in der ganzen christlichen Kirche vom Anfang ihres Lebens an verbreitet, und dennoch hat es keine innere Nothwendigkeit und kann, insofern als ihm die concrete Bibel durchaus nicht genügt, als maßgebend nicht angesehen werden. Zum äußerlich autoritativen und normativen Charakter fehlen der heiligen Schrift die Gesichertheit des Textes, der nur vermittelst der Kritik annähernd festgestellt werden kann, die Interpunction und in dem Alten Testament die Vocale, wenn wir von allen Disharmonieen in ihr absehen.

Wir beugen uns daher auch in dem Punkte unter den Willen Gottes, welcher in der thatsächlichen Beschaffenheit der Bibel unmißverständlich dahin ausgesprochen ist, daß wir nicht vermittelst einer Schrift, wie sie jenes Bedürfniß wünschte, von äußerlich autoritativem Charakter das Heil erkennten, sondern vermittelst einer, wie die ist, welche wir in Händen haben, und vertrauen seiner Weisheit, daß gerade diese uns zu dem gewünschten Ziele führen und gerade diese uns die Dienste leisten wird, deren wir zu unserer Seelen Seligkeit bedürfen.

Weil also, so argumentiren wir vielmehr im Unterschiede von dem Verfasser der „Kirchlichen Glaubenslehre", weil also die göttliche Vorsehung zugelassen hat, daß der Schriftinhalt im Laufe der Jahrhunderte in verschiedenen Lesarten auf die Nachwelt gekommen ist, so daß es endgültig mit absoluter Gewißheit, in den bei Weitem meisten Fällen, zur Zeit nicht mehr entschieden werden kann, welcher von ihnen der Vorzug der Ursprünglichkeit zuzuschreiben sei, weil sie somit dem Anspruch schlechthiniger Gesichertheit des Textes und demzufolge schlechthiniger äußerer Autorität nicht genügt; so ist der Anspruch nicht berechtigt, und wir beginnen vorallererst damit, ihn aufzugeben; und weil, sobald wir diesen Anspruch fallen lassen, die wörtliche Inspiration sowohl im Sinn der Alten als in dem Philippi's auch ihren Halt verliert, so fragt es sich, ob wir damit nicht mit einzelnen Aussprüchen innerhalb der Schrift im Widerspruche uns befinden, ob nicht die wörtliche Inspiration ausdrücklich von der heiligen Schrift selbst gelehrt werde.

Es ist kein ungerechter Vorwurf, will's uns dünken, welcher den kirchlichen Dogmatiker von Rothe trifft, daß der Schriftbeweis in seiner Glaubenslehre in einer Anmerkung abgethan werde; die Bibel muß unbedingt in erster Linie selbst gefragt werden, will man erfahren, was von ihr zu halten sei. Wofür giebt sie sich selber aus? Das also werden wir vor allem Andern ermitteln müssen.

A. Behufs des Alten Testamentes hat man, um diese Frage zu beantworten, eine nicht geringe Zahl von Stellen zusammen-

gestellt, wie unter Anderen Gaussen in der von Philippi citirten Stelle a. a. O., S. 377, in denen das Wort der Propheten als Gottes des Herrn Wort bezeichnet wird. Moses geht nach Egypten im Auftrage des Herrn, Jehova will mit seinem Munde sein und was er sagen soll, ihn lehren: Exod. 4, 12. Durch David hat der Geist des Herrn geredet, und seine Rede ist durch desselben Mund geschehen: 2 Sam. 23, 2. Zu Jeremias ist das Wort des Herrn geschehen: Jerem. 1, 9, und durch Jesaias redet der Herr: Jes. 1, 2. Selbst den Befehl, bestimmte offenbarungsweise erfolgte Mittheilungen aufzuschreiben, erhalten Moses und die Propheten hie und da, so Exod. 34, 27. Deut. 31, 19. Jes. 8, 1. Jer. 36, 2.

In diesen Stellen also und in allen denen überhaupt, in welchen es ausdrücklich ausgesprochen ist, giebt sich das Alte Testament als das Wort Gottes aus und will als solches angesehen sein. Doch etwas Weiteres folgt allerdings aus diesen Citaten nicht. Das von diesen Stellen explicite in Anspruch genommene Prädicat „Wort Gottes" auf das ganze Alte Testament auszudehnen, dürfte man um so weniger berechtigt sein, je deutlicher es an ihnen hervorgehoben worden ist; was gar nicht, wenigstens nicht in dieser Wiederholung nöthig wäre, wenn doch das ganze Alte Testament in gleicher Weise das Wort Gottes wäre. Oder aber, wenn man's für nöthig halten wollte, so würde man es dann an allen Stellen fordern müssen, an denen auch, wo es nicht steht, um sie für Gottes Wort in gleicher Weise halten und ausgeben zu können. Wir erkennen demgemäß das Alte Testament nur an den Stellen für das Wort Gottes an, in welchen es sich selbst dafür ausgiebt, d. h. in dem Gesetz und den prophetischen Theilen; das Uebrige: das Didaktische und Historische, dagegen wird von den Verfassern ohne die leiseste Andeutung einer auf dem Wege der Offenbarung übermittelten Kenntniß gegeben*).

So steht das Alte Testament selbst zu der Frage. Ganz anders freilich urtheilen schon die nachexilischen Juden, und was

*) Rothe a. a. O., S. 58.

für uns von größerem Interesse ist, das Neue Testament wird als die Bürgin einer anderen Ansicht in alter und in neuer Zeit angezogen.

Man beruft sich auf Stellen wie Matth. 1, 22: *τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου*; 2, 15. Luk. 1, 70. Apg. 1, 16; 3, 18. 21; 4, 25; 28, 25. Röm. 3, 2. 2 Petri 1, 21. Hebr. 1, 1; 10, 15, und behauptet: „schon diese Stellen reichten aus, um zu beweisen, daß das Neue Testament nicht nur die prophetischen, sondern sämmtliche alttestamentliche Bundesschriften, und zwar ebensowohl im Ganzen und Allgemeinen, als auch in jedem einzelnen gerade angeführten Spruche als inspirirtes Gotteswort betrachte"*).

Allein in allen diesen Stellen ist ausgesprochener Maßen nur von prophetischen Aussprüchen die Rede; es werden in ihnen citirt: Jes. 7, 14. Hos. 11, 1. Deut. 18, 15—18. Jes. 6, 9 und Jer. 31, 31 ff. Ps. 41, 10 und Ps. 132, 17; unter den *λόγια* Röm. 3, 2 — ein Ausdruck, der zunächst: „kurze Sätze" bezeichnet und so für die heidnischen Orakel gebraucht wurde — kann ebenfalls nichts anderes als: „Weissagungen" oder „Gesetzesorakel des Alten Testamentes" oder an unserer Stelle beides zugleich bedeuten; und 2 Petri 1, 21 ist auch ausdrücklich nur von der *προφητεία* die Rede; und Angesichts dessen verstehen wir es nicht, wie man das diesen Stellen beigelegte Prädikat willkürlich auf die sämmtlichen alttestamentlichen Bundesschriften ausdehnen und diesen unberechtigten Schluß für eine Lehre des Neuen Testamentes ausgeben dürfe.

Mit größerem Schein des Rechts beruft man sich auf 2 Tim. 3, 16, wo man in dem *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* eine ausdrückliche Bezeugung der obigen Behauptung sieht. Allein wegen des fehlenden Artikels kann *πᾶσα* nicht heißen: „die ganze Schrift, die Schrift nach allen ihren Theilen", wie mit den meisten Aelteren Wiesinger und Philippi übersetzen; sondern nur: „jede Schrift" (vergl. Tholuck und Rothe), im Sinne von „alle Schrift" sc. „Alles, was geschrieben steht" (vergl. Hofmann, Schriftbeweis

*) Philippi a. a. O., S. 161.

I, 573), so daß mit Rothe zu übersetzen ist: „jede von Gott gehauchte Schrift ist nützlich", oder noch deutlicher mit Tholuck: „Ist irgend eine Schrift sc. Schriftstelle von Gott gehaucht, so ist sie auch nützlich" ꝛc. In dieser generellen Fassung verstehen wir den Vers, so daß es vollkommen unentschieden bleibt, von welcher Schrift sc. Schriftstelle die Theopneustie gelte: das läßt der Apostel hier dahingestellt; das aber steht ihm fest: das Criterium, ob θεόπνευστος, ob nicht, ist ihre Nützlichkeit zur διδασκαλία, zum ἔλεγχος, zur ἐπανόρθωσις, zur παιδεία ἡ ἐν δικαιοσύνῃ — und nur das sagt er aus. Indem er den Timotheus auf τὰ ἱερὰ γράμματα verwiesen hat als solche, die das Vermögen haben, zur Seligkeit weise zu machen, giebt er den Grund an, weshalb sie diese Fähigkeit besitzen, und dieser Grund ist ihre Theopneustie. Daß es im Alten Testament ἱερὰ γράμματα giebt, die nach der Ansicht Pauli theopneustische seien, ergiebt sich allerdings mit Evidenz daraus, denn sonst hätte V. 10 zu dem vorhergehenden Vers keine Beziehung, und gerade auf diese theopneustischen verweist er den Timotheus. Ob er darunter aber alle ἱερὰ γράμματα verstehe, welche das Alte Testament enthält, würde davon abhängen, ob er sie alle als ὠφέλιμα πρὸς διδασκαλίαν ꝛc. begreife; und über diesen Punkt giebt uns die Stelle keine Auskunft. Wenn daher auch sonst τὰ ἱερὰ γράμματα Ausdruck für die ganze Schrift Alten Testamentes wäre; an dieser Stelle hat der Begriff eine ausdrückliche Beschränkung an dem τὰ δυνάμενα ꝛc. so gut, wie, wenn es Röm. 15, 4 heißt: „ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη", das ὅσα, so allgemein es klingt, in seiner Allgemeinheit durch das εἰς διδασκαλίαν eine ganz bestimmte Einschränkung erhält und offenbar nicht auf die ganze alttestamentliche Schrift bezogen werden kann, da ja Vieles in ihr nicht εἰς διδασκαλίαν, sondern nur Strafe, Drohung ist*), so daß als Sinn der Stelle sich ergiebt: ὅσα προεγράφη sc. εἰς διδασκαλίαν, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη**).

*) Tholuck a. a. O., S. 343.

**) Man könnte einwenden wollen, auch die in der Bibel enthaltene

Noch größeres Gewicht um Dessen willen, aus dessen Munde sie auf uns gekommen ist, hätte die Stelle Joh. 10, 35, auf welche man sich ebenfalls bei obiger Behauptung zu stützen pflegt, wenn sie für diesen Zweck stichhaltig wäre. Allein der Satz des Herrn: οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, kann ihm an dieser Stelle und in dem Zusammenhang als eigene These gar nicht zugeschrieben werden; man könnte wenigstens mit gleichem Rechte behaupten, daß er die These seiner Gegner sei, auf deren Standpunkt er sich in diesem, wie bei jedem sogenannten apagogischen Beweise stellt. Er widerlegt sie von ihrem eigenen Standort aus, indem er sie von ihm aus ad absurdum führt: er operirt bei derartiger Beweisführung mit ihren eigenen, ihnen feststehenden Sätzen, welche er dadurch, daß er sie zu diesem Zwecke als Unterbau gebraucht, durchaus nicht als die seinen anerkennt. Die Frage, ob er sich mit ihnen in Uebereinstimmung befinde oder nicht, kommt dabei gar nicht in Betracht, und eben ein solcher zum Zweck der Widerlegung ausgesprochener gegnerischer Satz ist jenes: οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, so daß er für die Auffassung des Herrn nichts beweist.

Auch die viel angezogene Stelle Matth. 5, 18 oder Luk. 16, 17, in welcher man die ausdrückliche Aufstellung der inspiratio verbalis hat finden wollen, sagt über die Ueberzeugung des Erlösers behufs des Alten Testamentes nichts Anderes aus, als was wir aus ihm selbst bereits erfahren haben. Denn ἰῶτα ἓν καὶ μία κεραία, dem eine Dauer, bis daß Himmel und Erde vergehe, zugesichert wird, kann dem Zusammenhang zufolge nicht von dem kleinsten Theile des Gesetzescodex, von

---

Strafe und Drohung sei εἰς ἡμετέραν διδασκαλίαν geschrieben, auch sie könne zur Lehre dienen; aber diese generelle Fassung des Begriffs „διδασκαλία“ läßt der Context nicht zu, denn der Apostel fährt fort: „ἵνα“ — das war der Zweck des προγραφῆναι — „διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν“, und in demselben Tone heißt es weiter V. 5: ὁ δὲ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως κ. τ. λ.: also dürfte an dieser Stelle die Strafe und Drohung in der Schrift allerdings ausgeschlossen sein.

dem V. 17, zu dem sich unser Satz begründend verhält, gar nicht die Rede ist, sondern nur als metonymische Bezeichnung für den geringsten Theil des Gesetzes verstanden werden*).

Die Stelle Matth. 22, 43 endlich: *πῶς οὖν Δαυεὶδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν καλεῖ*, in welcher Jesus behauptet, daß David den 110. Psalm im Zustande prophetischer Begeisterung gedichtet habe, gehört in die erste Kategorie, in der prophetische Aussprüche als Gottes Wort bezeichnet wurden.

Das Neue Testament bestätigt also, was das Alte selbst von sich ausgesagt. Ein Anhalt für die inspiratio verbalis desselben ist in dem ersteren so wenig als im letzteren zu finden. Wohl aber wird für Gottes Wort das Gesetz und die prophetischen Theile, jedoch auch nur dieß Beides ausgegeben.

B. Wir treten mit derselben Frage nun an das Neue Testament heran: „Wofür giebt sich das Neue Testament selbst aus?"

Diejenigen, welche schon von dem Alten Testament die inspiratio verbalis prädicirten und in der heiligen Schrift begründet sahen, treten vermittelst eines Schlusses, den sie hier geltend machen, a minori ad majus mit der Gewißheit von der inspiratio verbalis des Neuen Testamentes an dasselbe heran. In diesem Sinne heißt es in der „Kirchlichen Glaubenslehre": „Die Inspiration des Alten Testamentes beweist für die Inspiration des Neuen um so mehr, je höher die Offenbarung des letzteren über der Offenbarung des ersteren steht."

Da wir dem Vordersatz nach dem Bisherigen in seiner Ausdehnung auf das ganze Alte Testament wenigstens nicht beistimmen können, so würde für uns auch der Schluß nicht bindend sein, wenn man sich nicht für seinen Inhalt auf das Neue Testament selbst beriefe und ihn auch hier a posteriori bestätigt zu finden behauptete

Wie freilich Stellen wie Luk. 21, 33 zu diesem Zwecke angezogen werden können, verstehen wir nicht. Denn wenn

*) Rothe a. a. O., S. 66; vgl. Tholuck a. a. O., S. 344.

der Herr dort sagt: „οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι“, und diese λόγοι sich zunächst dem Contexte zufolge auf ganz bestimmte eben ausgesprochene Weissagungen beziehen und unter diesen λόγοι zunächst nur sie verstanden werden können; wenn weiter „οὐ μὴ παρέλθωσι“ nach dem Zusammenhange nur den Sinn des „in Erfüllung Gehens“, des „factischen Geschehens“ haben kann — Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht; meine Worte werden nie aufhören, erfüllt zu werden, auch wenn eine ganz neue Ordnung der Dinge eingetreten sein wird —, wenn das der Inhalt jenes Satzes ist; wie kann man ihn dann für die inspiratio verbalis der „Schrift“, von welcher er mit keiner Sylbe spricht, anführen wollen?!

Wenn uns von Worten mit unantastbarer Gewißheit versichert würde, daß sie niemals vergehen würden, so wäre es nach Maßgabe jenes bekannten Spruches des Gamaliel nicht unberechtigt, von dieser ihrer Unvergänglichkeit auf ihren göttlichen Ursprung zu schließen; allein in unserem Falle bedürfen wir eines solchen Schlusses gar nicht erst, da uns urkundlich dieser göttliche Ursprung, ihr Ausgesprochensein vom Gottessohn feststeht. Doch darum handelt es sich bei unserer Frage durchaus nicht, denn der göttliche Ursprung der Worte Jesu ist doch noch etwas wesentlich Anderes als die inspiratio verbalis, die man daraus herleiten und erweisen wollte.

Mit kaum größerem Glück citirt man in derselben Absicht eine Anzahl von Stellen, in denen Jesus seinen Jüngern den heiligen Geist als Stellvertreter nach seinem Hingange zum Vater verheißt, einen Beistand, den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht geben und nicht empfangen könne, der aber in ihnen wohnen und bleiben werde immerdar: Joh. 14, 16. 17, sie Alles lehren und erinnern an Alles, was er ihnen gesagt: Joh. 14, 26, sie in die ganze Wahrheit leiten und das Zukünftige ihnen verkünden werde: Joh. 16, 12 u. 13, nicht aus sich selbst reden, sondern aus dem Seinigen schöpfen werde, was er ihnen verkündige: Joh. 16, 14. 15. Mit kaum größerem Glück citirt man diese Stellen, denn wohl folgt aus

ihnen evident, daß die Apostel unter den Verfassern, nachdem diese Verheißung verwirklicht worden, vom heiligen Geiste erleuchtete und erfüllte Menschen waren; doch nimmermehr, daß sich die neutestamentlichen Schriften für verbaliter inspirirt ausgeben.

Das ist die unanfechtbare Lehre des Neuen Testamentes, daß die Apostel nach Pfingsten predigen und zeugen, nachdem ihnen der Geist gab auszusprechen, daß sie das freudige Bewußtsein haben, bei ihrem Berufswerk nicht auf sich selbst gestellt zu sein, sondern in Kraft und Vollmacht des heiligen Geistes zu handeln. Sie haben die Ueberzeugung, durch ihn das Evangelium zu verkünden, 1 Petri 1, 12: *διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ᾽ οὐρανοῦ*, und ihre Belehrungen und Anordnungen auf ihn zurückführen zu dürfen: Apg. 15, 28. 1 Kor. 7, 40. Eph. 3, 3—5. Der später zu ihnen hinzuberufene Paulus insonderheit rühmt sich (Gal. 1, 12), das Evangelium nicht von einem Menschen empfangen oder gelernt zu haben, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi, der in ihm rede (2 Kor. 13, 3), und prädicirt von seiner evangelischen Verkündigung, daß sie geschehen sei *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως* (1 Kor. 2, 1—5), und daß er sie gesprochen habe *οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ᾽ ἐν διδακτοῖς πνεύματος* (1 Kor. 2, 13), nicht in von menschlicher Weisheit und Redekunst gelehrten Vorträgen, sondern in solchen, die unmittelbar aus dem vom heiligen Geist erfüllten Gemüth hervorgegangen seien. Der *ἀνθρωπίνη σοφία* steht das vom heiligen Geist ergriffene Herz mit seiner unmittelbar schöpferischen Kraft gegenüber. Doch darüber hinaus bei den *διδακτοῖς πνεύματος λόγοις* an von dem heiligen Geist ausdrücklich eingegebene Worte zu denken, scheint dem Zusammenhange nicht gemäß. Schon würde man in diesem Falle statt *διδακτοῖς* vielleicht *ῥητοῖς* oder ein diesem ähnliches Verbum erwartet haben. Denn wenn er ihm Wort für Wort gesagt, so würde diese Thätigkeit doch kaum noch „lehren" heißen können; es wäre wenigstens nicht unzweideutig ausgedrückt, und so erkennen wir den Vers als Belegstelle für die inspiratio verbalis zwar nicht an, wohl aber dafür, daß

die Apostel das Bewußtsein haben, vom heiligen Geist erfüllt zu sein.

Nun ist ihnen derselbe zwar mit unläugbarer Beziehung auf ihre Lebensaufgabe, das Evangelium zu verkündigen, verheißen und gespendet worden, vergl. Joh. 14—16 und 20, 21—23. Luk. 24, 46—49. Apg. 1, 8. Ja schon bei der ersten Aussendung wird ihnen der Beistand des göttlichen Geistes zugesichert, jedoch in der dort, Matth. 10, 19. 20, angegebenen Weise ausdrücklich nur für die Fälle, wo sie vor bürgerlichen Obrigkeiten zu reden hätten, und nur zum Zweck ihrer Verantwortung, so daß die Stelle streng genommen nicht hierher gehört, wo es sich um die Verkündigung des Evangelii als solche handelt, um die Verkündigung, wie sie in den heiligen Schriften fixirt worden ist. Allein auch abgesehen von dieser Beschränkung, welche sie selbst enthält, wird man die Stelle zur Begründung der inspiratio verbalis, wie es geschehen, nicht verwenden können; so wenig als man die ermuthigende Zusicherung, welche Jehova seinem um seiner schweren Zunge besorglichen Knecht Moses giebt, in diesem Sinne auffassen wird; so wenig als es Moses selbst thut, denn sonst würde er sicherlich sich nicht ungeachtet der Zusicherung geweigert haben, vor dem Volk zu reden: Exod. 4, 10—17. Den rechten Standort, den wir dieser Stelle gegenüber — Matth. 10, 19 — einzunehmen haben, giebt uns, wenn ich recht sehe, gerade jene Rede Jehova's an seinen Boten Moses, wenn Gott der Herr dort fragt: מִי שָׂם פֶּה לָאָדָם אוֹ מִי־יָשׂוּם אִלֵּם אוֹ חֵרֵשׁ אוֹ פִקֵּחַ אוֹ עִוֵּר הֲלֹא אָנֹכִי יְהוָה׃ וְעַתָּה לֵךְ וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִם־פִּיךָ וְהוֹרֵיתִיךָ אֲשֶׁר תְּדַבֵּר׃ — so will der Herr etwas specifisch Anderes zu diesen Jüngern auch nicht sagen, wenn er verheißt, Matth. 10, 19: *δοθήσεται ὑμῖν τί λαλήσετε*; V. 20: *οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστὲ οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν*, das Nämliche, was Lukas mit den Worten wiedergiebt: *δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν*. Der Beistand wird von dem verheißen, der ihn gewähren kann. Daß übrigens, wenn man die Worte Matth. 10, 19. 20 einmal premiren und eigentlich verstehen will, um die inspiratio

verbalis in ihnen zu finden, man wenigstens ſtatt πῶς ἤ τί: πῶς καὶ τί zu erwarten hätte, darauf hat ſchon Sonntag*) aufmerkſam gemacht.

Aber die innige Beziehung des den Apoſteln geſpendeten heiligen Geiſtes zu ihrer mündlichen Verkündigung ergiebt ſich auch beſonders evident aus dem, was vom Apoſtel Paulus uns berichtet wird. Da iſt der heilige Geiſt der Sendende, den Ort der Wirkſamkeit Beſtimmende, die Hörenden empfänglich Machende: Apg. 13, 2; 16, 6—10. 14. Röm. 15, 19. 1 Kor. 2, 4. 1 Theſſ. 1, 5.

Als Lehre des Neuen Teſtamentes ergiebt ſich demnach: „die Jünger ſind vom heiligen Geiſt erfüllt und zwar erfüllt zum Zweck der mündlichen Verkündigung und haben ſelbſt das deutliche Bewußtſein dieſes ihres Erfülltſeins. Dieß ſagt die heilige Schrift von ihnen aus; nur dieſes ſchreibt ſie ihnen zu, doch dieſes auch im höchſten Grade; nur dieſes ſchreiben ſie ſich ſelber zu, nur deſſen ſind ſie ſich bewußt, und das iſt es denn auch ausſchließlich, worauf ihre eximirte Stellung baſirt, was ſie bedingt.

Die inspiratio verbalis aber iſt eine Lehre der Theologie und nicht der heiligen Schrift Alten oder Neuen Teſtamentes, und wir können nach alledem nicht zugeben, daß wir uns mit der heiligen Schrift im Widerſpruch befinden, indem wir dieſes Theologumenon aufgeben.

Je rückhaltsloſer wir ihm die Lebensfähigkeit abſprechen, um ſo gewiſſer und zuverſichtlicher bejahen wir die letzte Frage: „Kann ſich der Prediger auf die aus der Schrift entlehnten Texte als auf Gottes Wort ſtützen?“

*) Doctrina inspirationis, p. 49. Rothe a. a. O.

III.

A. Es wird sich fragen, was wir an die Stelle der inspiratio verbalis setzen werden, um dieses „ja!" der letzten Frage gegenüber aufrecht erhalten zu können. Nach dem Bisherigen wird es kaum der Erwähnung bedürfen, daß für die Construction dieses Ersatzes als einziges Normativ die heilige Schrift selbst, wie sie in concreto vor uns liegt, anerkannt werden kann.

Die Apostel sind erfüllt vom heiligen Geiste, so sagten wir, und darin soll in Wahrheit Alles enthalten, ausgesprochen sein, was von ihnen als den Verfassern der heiligen Schriften zu sagen ist. Wenn sie erfüllt vom heiligen Geiste sind, erfüllt, so hat durchaus nichts Anderes Platz in ihnen, es ist kein Raum für irgend etwas Anderes da. Sie sind der Tempel Gottes und der Geist Gottes wohnt in ihnen. Das Wohnen involvirt den Begriff des Bleibenden; sie sind die bleibende Behausung des heiligen Geistes; daher ist seine Wirkung auf sie nicht eine stoßweise, periodenweise, sondern continuirliche; daher ist sie nicht auf die erkennende Thätigkeit beschränkt, sondern umfaßt den ganzen Menschen, der ganz Tempel ist, und wandelt ihn nach allen Seiten um und schafft ihn neu. Genau wird dieß durch die Geschichte bestätigt. Die schöpferische Kraft des Pfingstgeistes erweist sich in allen, über die er kommt; sie sind in Folge seiner Ausgießung nicht bloß erleuchtet, sondern zugleich geläutert und geheiligt, mit einem Worte, durchaus

neu geworden. Und diese ihre gänzliche Umwandlung, dieses Erfülltsein von dem heiligen Geiste manifestirt sich eben in der Verkündigung, zu welcher es nach des Spenders Willen die innigste teleologische Beziehung hatte. Die Rede ist nach der Apostel eigenen Anschauung und Praxis das einzige entscheidende Criterium, ob der Geist über Jemand gekommen ist. Im Hause des Cornelius wird selbst ein Petrus durch der Heiden Reden zweifellos, man ist versucht zu sagen, wider Willen überzeugt, daß auch auf sie, die Heiden, der Geist übergegangen sei; und auch die Pfingstthat bekundet sich in den Aposteln vor Allem und am intensivsten in der Rede. So wenig wir vom Zungenreden derselben nach seiner formalen Seite hin uns eine Vorstellung zu machen in der Lage sind: so viel wird man als unbestreitbar sagen dürfen: es war ein Reden, welches unzweideutig von dem Besitz des heiligen Geistes Zeugniß gab. In der Pfingstthat ist die Verheißung Jesu Christi in Erfüllung gegangen: der Geist kommt über sie, welcher sie Alles lehrt, was er, der Herr, zu ihnen gesagt. Was sie aus dem Munde des leiblich vor ihnen stehenden Christus leiblich verstanden und deshalb immer mißverstanden hatten, — das lehrt der geistige Christus, der in ihnen seit Pfingsten Wohnung macht, sie geistig verstehen, d. h. er offenbart es ihnen innerlich. Der Gottessohn, bisher nur äußerlich ihr Eigenthum, wird es innerlich. Die objektive Offenbarungsthatsache der Erlösung wird ihnen zu Pfingsten subjektiv. Man könnte die beiden Seiten, die sich bei jeder Offenbarung unterscheiden lassen, die objektive und die subjektive, auch unterschiedlich benennen und erstere die revelatio und letztere die inspiratio heißen, genauer inspiratio sc. revelationis; und da nicht blos die Offenbarung, sondern nicht weniger die subjektive Vermittlung derselben von Gott ausgeht, so würde man gegen die Bezeichnung, die ja nur das ausdrückt, nichts einzuwenden haben. Allein es möchte vielleicht den Schein haben, als trüge man dadurch nur zur Verwirrung bei und handle nebenbei nicht ehrlich, da dieser Terminus „inspiratio“ bereits in anderem Sinne gäng und gebe ist. Indessen wenn wir uns im ersten Theil des Referats bemühten,

nachzuweiſen, daß die inspiratio verbalis nur die nothwendige, auf der altproteſtantiſchen Baſis conſequente Spitze der inspiratio ſei, und jene Spitze bereits im zweiten Theile negirten, ſo werden wir nicht ſie allein, ſondern die Inſpiration im Sinne der alten Theologie überhaupt leugnen müſſen. Wenn wir nun gleichwohl, ſo oft wir auch die Bibel leſen, mit jedem Chriſten innerlich davon überzeugt werden, daß ſie ein inſpirirtes, im buchſtäblichen Sinne göttliches Buch ſei, ſo werden wir den Terminus nicht aufzugeben brauchen, ſondern allein den Sinn, in welchem ihn die alte Theologie gefaßt hat.

Aus welchen Gründen wir ihn leugnen, haben wir bereits dargethan; es bleibt uns nur noch übrig, das Recht, den Terminus in anderem Sinne beizubehalten, zu erweiſen. Während die altproteſtantiſche Theologie unter der Inſpiration die Eingebung der heiligen Schriften an die im leidentlichen Zuſtand ſich befindenden Verfaſſer von Seiten Gottes denkt, verſtehen wir unter der Inſpiration die ſubjektive Vermittlung der Offenbarung an die heiligen Schriftſteller, zunächſt in teleologiſcher Beziehung auf ihre mündliche Verkündigung. Da nun die Offenbarung ſowohl in ihrer Spitze: Jeſu Chriſto, als auch in jeder Form nichts anderes iſt als die Aeußerung des latenten Gottes, ſo wird auch in der Inſpiration nichts Anderes ſubjektiv vermittelt als der ſich ſelbſt äußernde Gott. Die Inſpiration iſt alſo gar nichts Anderes als die Einhauchung Gottes ſeiner ſelbſt in's Innere des Menſchen. Der in dieſem Sinne Inſpirirte iſt in dem ſtrengſten Sinne: *θεόπνευστος* sc. *ὑπὸ τοῦ θεοῦ πνευστός*, a deo afflatus: von Gott gehaucht, ſo daß Gott in ihn haucht und, da er keinen fremden Odem in ihn einhauchen kann, ſich ſelbſt in ihn einhaucht, daß Gott der Hauchende und Eingehauchte iſt. Am deutlichſten wird dieſer Vorgang in ſeiner concreten Wirklichkeit durch den Bericht Joh. 20, 22 und ſo zugleich durch die Geſchichte beſtätigt: der Meiſter ſteht vor ſeinen Jüngern und haucht ſie an, noch richtiger: haucht in ſie hinein, *ἐνεφύσησε*, und ſpricht zu ihnen: „Nehmet hin den heiligen Geiſt, *λάβετε πνεῦμα ἅγιον.*“ Der Vorgang läßt uns keinen Augenblick im Zweifel, weß Geiſt es iſt, den er ihnen

durch sein Anhauchen spendet; es ist sein Geist, den er in sie einhaucht; er ist es selbst, der sich, indem er leiblich scheidet, ihnen geistig wiedergiebt.

Der geoffenbarte Gott giebt sich in Jesu Christo vorbildlich ihnen in das Innere; und dieser geoffenbarte Gott, wie er dem Menschen subjektiv vermittelt ist, der geoffenbarte Gott im Innern des Menschen, gerade der heißt ja und zwar ausschließlich dieser: πνεῦμα ἅγιον. Auch mit der Kirchenlehre oder wenigstens der kirchlichen Terminologie befinden wir uns hier in der genauesten Uebereinstimmung, gerade da, im Innersten des Menschen, weist sie ja auch dem πνεῦμα ἅγιον seine Stelle und Werkstätte an, ohne dadurch, so wenig als wir es thun, die ontologische oder immanente Trinität, zu deren Erkenntniß wir ja eben nur vermittelst ihrer Offenbarungsweisen, vermittelst der ökonomischen oder Offenbarungstrinität gelangen, in irgend einer Weise anzutasten und die Hypostasie des Geistes dadurch zu negiren.

Demnach, wenn Inspiration identisch mit Theopneustie ist, wenn beides, wie allgemein zugestanden sein dürfte, Synonyma sind, so möchten wir behaupten, daß der soeben entwickelte Begriff der am nächsten liegende, dem Worte selbst durchaus entsprechende und dabei schriftgemäße sei.

Der so Inspirirte, bei dem sich, ihrer soeben vorgetragenen Bedeutung zufolge, die Inspiration

1) nicht wiederholt, sondern ein für alle Mal am Pfingstfest oder an einem andern Tag, der dadurch für ihn Pfingsten würde, erfolgt ist und nicht wieder verloren oder ohne Wirkung werden kann;
2) sich nicht etwa blos auf das erkennende Vermögen bezieht, sondern durchaus dem ganzen Menschen zu Theil wird;

der in dem Sinne Inspirirte verkündet nun nichts Anderes, indem er das Evangelium predigt, als was er selbst innerlich durchlebt und erfahren hat, von dessen Wahrheit er unmittelbar überzeugt ist.

Und gerade dieses ist der Eindruck, den die Bibel macht, der Eindruck, den kein unbefangener Bibelleser leugnen wird.

Gerade das ist ihr unübertrefflicher Reiz und Zauber: man fühlt auch bei dem Bericht des Höchsten, Göttlichsten den Herzschlag Dessen in den Worten, in welchen er berichtet, predigt, lehrt, verheißt, den Herzschlag Dessen, der berichtet.

Die Offenbarung Gottes wird uns nicht in ihrem an und für sich Sein mitgetheilt, sondern sie wird uns mitgetheilt in dem Gewand, in welches sie das sie bereits durchlebt habende Menschenherz gekleidet hat, wie sie bereits erfahren worden ist im tiefsten Innern des menschlichen Herzens; die objektive Offenbarungsthatsache ist nicht als solche der Inhalt der Bibel, sondern als bereits subjektiv in jenen Schriftstellern dem Menschenherzen vermittelte.

So ist der Bericht der Bibel recht eigentlich ein urkundlicher, wenn anders das der Charakter des Urkundlichen ist, daß es selbst als integrirender Bestandtheil zur Thatsache gehört, daß diese ohne ihn nicht fertig, nicht vollständig ist. Der Bericht der Bibel ist ein urkundlicher, sofern die objektive Offenbarung nur die eine Seite der Offenbarung ist, zu der nothwendig die subjektive als die andere gehört; und diese letztere gerade ist in der heiligen Schrift enthalten, so daß wir ohne den Bericht die Thatsache als unvollständig bezeichnen müßten. In diesem Sinne ist also die Bibel die Urkunde der Offenbarung, wie man sie sehr treffend genannt hat.

Nur dadurch unterscheidet sich die Inspiration der Jünger von der anderer Christen, daß sie Augenzeugen, Zeitgenossen waren und somit in ihnen die Offenbarung zuerst subjektiv vermittelt wurde und dadurch begreiflich reiner, ungetrübter, als bei irgend einem andern Christen. Es ist zwar zunächst nur ein gradueller Unterschied, allein durch die Ursprünglichkeit bedingt, der aber dadurch, daß diese Reinheit und Unmittelbarkeit in keinem späteren Fall erreicht werden kann, zu einem specifischen sich steigert.

Das also ist die Inspiration, welche wir an die Stelle der altprotestantischen setzen möchten; in dieser wird die Schrift nach allen ihren Theilen den sich im passiven Zustande befindlichen Autoren dictirt, in jener nur die Offenbarungsthatsache sub-

jektiv vermittelt. Es liegt in dem Begriff der subjektiven Vermittlung, daß Die, in denen sie erfolgt, im höchsten Grade dabei activ sind.

Nichtsdestoweniger wollen wir behaupten, daß auch bei dieser Annahme der Prediger sich auf die biblischen Texte als auf Gottes Wort berufen und stützen könne.

Die alte Theologie hatte ja, wie wir uns erinnern, den Inspirationsbegriff nur dazu aufgestellt, um unter der Voraussetzung ein sicheres, untrügliches Compendium religiöser Wahrheiten zu haben; und dieß bezeichnete sie mit dem Kanon: „die Bibel ist im eigentlichen Sinn Wort Gottes" und verstand dabei unter dem Wort Gottes das von dem heiligen Geist den heiligen Autoren dictirte Wort. War sie damit im Recht?

B. Wenn man an die Stelle der Verbalinspiration die Sensualinspiration zu setzen bemüht war, so verfolgte man dabei die Tendenz, der menschlichen Seite in der Bibel gerecht zu werden. Indem man anstatt der Worte nur die Gedanken von Gott dem heiligen Geist inspirirt dachte, so glaubte man ein Gebiet des nicht ausschließlich Göttlichen in der heiligen Schrift zu gewinnen. Man ging dabei offenbar von der Anschauung aus, daß in dem Begriff „Wort" ein plus im Verhältniß zu dem Begriff „Gedanken" enthalten sei. Man hätte, mit anderen Worten, den Gedanken als solchen, den Gedanken in seiner Isolirtheit vom Wort, in seinem an und für sich Sein, in seinem noch nicht concret, noch nicht actuell, noch nicht Wort Gewordensein gefaßt und nur den so gefaßten inspirirt gedacht, so daß die sprachliche Einkleidung dieses Gedankens, das in's Concrete Uebersetzen desselben den menschlichen Autoren überlassen blieb.

Man hat entgegnet, es sei mechanisch, Wort und Gedanken auseinanderzureißen, da sie untrennbar zusammengehörten; man hat diese Entgegnung vielfach nachgesprochen, und gleichwohl wird sie schwerlich zu beweisen sein.

Als erfahrungsmäßig feststehend wird zugegeben werden müssen, daß der Gedanke früher da ist als das Wort, daß er

in seiner Entstehung, in seinem im Menschen Vorhandensein diesem antecedirt. Wer sich zum Schreiben niedersetzt, wird hin und wieder in die Lage kommen, das schon Geschriebene wieder auszustreichen und sein Geschäft von Neuem zu beginnen. Was nöthigt, drängt ihn zu dem Streichen und von Neuem Schreiben? Ist es nicht der Gedanke, den er in der Seele trägt und der so lange ihn zur Arbeit drängt, bis er sein adäquates Wort gefunden hat? Ist also nicht der Gedanke nachweislich früher als seine adäquate Form, das Wort? Wer will Gedanken ohne Worte die Existenz absprechen? und wenn sie in dem Geiste leben, existiren: warum soll man sie nicht in einen andern Geist übertragen können? Haben wir nicht selbst unter Menschen noch andere Medien für den Gedankenaustausch als das Wort? Ist nicht das Auge oft genug der Träger der Gedanken? ja, ist nicht eine ganze Klasse Menschen, die Taubstummen, darauf angewiesen, sich nur vermittelst der Gebehrden zu verständigen? Wenn es dergleichen stellvertretende Vermittlungen schon unter Menschen giebt; wird's Gott, dem heiligen Geist, an solchen fehlen? „Dictiren" wird man freilich eine andere Vermittlung als die durch's Wort nicht nennen können. Allein, wie will man sich doch auch ein Dictat des heiligen Geistes durch's Wort vorstellbar machen? Verbinden wir doch mit dem Begriffe „Wort" vor allem Anderen und in erster Linie das menschlich-sprachliche Gewand des Gedankens, den geistigen Gedankeninhalt in dieser ganz bestimmten sinnlich wahrnehmbaren Form, und diese ganz bestimmte, sinnlich wahrnehmbare Form, das menschlich-sprachliche Gewand, gehört unstreitig zu den für den Begriff „Wort" constitutiven Elementen. So kann in diesem strengen, eigentlichen Sinne das Wort nur Ausdruck und Verständigungsmittel des Menschen sein. Der heilige Geist kann Gedankeninhalte vermitteln; er könnte selbst die menschlichen Organe als passive Werkzeuge also zwingen, daß sie ein ganz bestimmtes Wort aussprächen, niederschrieben; er könnte es durch sie erzeugen lassen, doch es ihnen bereits als fertiges zu geben, zu dictiren, ist er als Geist seiner Natur, seinem Wesen gemäß nicht wohl im Stande. Wenn also gleich-

wohl vom Wort des heiligen Geistes, vom Worte Gottes und vom Reden Gottes gesprochen wird, so kann das stets begreiflich nicht im eigentlichen Sinne geschehen.

Unter dem Worte Gottes einen seinem Inhalte sowohl als seiner menschlich-sprachlichen Form nach von Gott gegebenen Gedanken zu verstehen, geht schlechterdings nicht an, es würde das dem Wesen Gottes als eines Geistes widersprechen. Daß der Gedanke Gottes der Form entbehre, wird damit nicht gesagt; vielmehr wird das als unbestreitbar angenommen; nur nicht die menschlich-sprachliche Form hat und kann er haben. Und damit wird der, wenn wir nicht irren, vielfach gemißbrauchte Satz: „Gedanken ohne Worte sei ein Ungedanke", auf sein richtiges Maß zurückgewiesen: „Gedanken ohne Form", wie überhaupt ganz allgemein schon nach Aristoteles: „ein jeder Inhalt ohne Form ist undenkbar". Wohl hat also auch zweifelsohne der Gedanke Gottes eine Form, doch keine menschlich-sprachliche, sondern eine geistige Form; ganz ähnlich, wie schon Tertullian von einem Körper Gottes in dem Sinne spricht, daß auch das Geistigste der Form, d. h. irgend einer näher geistigen Form, doch nicht entrathen könne.

Wenn alle Stücke in der Bibel Wort Gottes genannt werden, so kann das gar nichts Anderes heißen als entweder:

der von Gott den Menschen irgendwie näher, geistig vermittelte und von denselben in menschlich-sprachliche Form gekleidete Gedanke Gottes; oder:

Wort Gottes wird im übertragenen Sinne gebraucht. Das Sprechen nämlich ist die Sache und das Zeichen des vernünftig freien persönlichen Wesens; das Sprechen ist die freie Aeußerung des Innern in dem umfassendsten Sinne. In diesem allgemeinen Sinne wird es im Alten Testament Gott vindicirt; seine ganze Wirksamkeit ad extra wird als ein Sprechen vorgestellt, vgl. Gen. 1, 3. Ps. 33, 6. 9. Hebr. 11, 3.

Demnach ist jede Offenbarung Gottes als eine freie Aeußerung seines Innern und zwar seines Inneren im weitesten Sinn ein Wort Gottes; die Offenbarung Gottes in dem höchsten

Sinne, die Offenbarung Gottes κατ' ἐξοχήν, ist folgerichtig das Wort Gottes, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, Joh. 1.

Wir befinden uns mit diesen Bemerkungen genau auf dem Boden biblischen Sprachgebrauchs und biblischer Terminologie. In Jesu Christo, dem Wort Gottes, hat die Offenbarung Gottes ihre Spitze erreicht und ihren Abschluß gefunden; er ist die Offenbarung Gottes im vollkommenen Sinn; der frei sich seinem ganzen Wesen nach offenbarende Gott ist ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; in jeder andern Offenbarung äußert sich Gott nur nach Einer Seite hin; in Jesu Christo nach dem ganzen Wesen; so sind im ὁ λόγος τοῦ θεοῦ die λόγοι ῥήματα insgesammt inbegriffen. „Wort Gottes" im biblischen Sinne ist also gar nichts Anderes als Gottes freie Aeußerung seines Inneren nach seinem Fühlen oder Denken oder Wollen, nichts Anderes als Gottes Offenbarung seiner selbst.

Wenn also, wie wir sahen, die Inspiration die subjektive Vermittlung der Offenbarung ist, so liegt es auf der Hand, daß die so Inspirirten nichts Anderes als die ihnen subjektiv vermittelte Offenbarung Gottes verkünden werden. Da aber jegliche Offenbarung Gottes im biblischen Verstande ein Wort desselben heißen kann und heißt, so sind es Worte Gottes, welche sie verkünden.

Da ferner Gottes Offenbarung an sie, noch richtiger in sie nicht auf dem Wege menschlich-sprachlichen Ausdrucks gekommen ist und sie als Menschen sie nur in menschlich-sprachlicher Form verkünden können, so werden sie dieses Gewand selbst weben müssen; daher das Ringen mit dem Ausdruck einerseits, um das verständlich zu machen, was in ihnen bereits lebendig ist, vgl. 1 Kor. 15 *); und andererseits, weil die Sache eine durchaus neue ist, das neue Kleid, die sogenannte Sprache des heiligen Geistes. Die Sache ist stets früher als der Name, und der sprachenbildnerische Prozeß von Anfang wiederholt sich bei der Neuschöpfung des heiligen Geistes.

Bei dieser Fassung der Inspiration und des Begriffs „Wort

*) wo Paulus die Korinther über die Auferstehung unterweist.

Gottes", von denen wir die erstere in der entwickelten Form nur von dem Neuen Testament behaupten und auf das Gesetz und die Propheten des Alten Bundes nur mit der Einschränkung ausdehnen, daß bei den veränderten historischen Verhältnissen die subjektive Vermittlung nicht als eine, ein für alle Mal erfolgte, sondern als eine wiederholte, sporadische zu denken ist, den letzteren dagegen für beide Testamente in Anspruch nehmen, ist die bisher zu sehr in den Hintergrund gestellte menschliche Seite der heiligen Schrift zu ihrem Recht gekommen, und auch die göttliche hat keine Einbuße erlitten. Die subjektiv den heiligen Männern vermittelte, d. h. ihrem eigensten Wesen und innersten Leben angeeignete Offenbarung Gottes wird von ihnen, wie sie nach diesem und durch diesen Aneignungsprozeß geworden ist, verkündet und die Verkündigung von ihnen oder ihren Schülern schriftlich fixirt.

So können sie einerseits im eigentlichen Sinne die Verfasser der heiligen Bücher heißen, denn Fremdes geben sie in ihnen nicht, sondern ihr Eigenthum, näher das ihnen erst zum Eigenthum Gewordene; und andererseits sind sie Verfasser nur im abgeschwächten Sinne, denn das ihnen zum Eigenthum Gewordene hat seinen Ursprung nicht in ihnen, sondern ist ihnen erst von Gott geoffenbart worden. Die beiden Seiten dieser ihrer Thätigkeit begreifen wir, indem wir sie Reproducenten nennen.

C. Dabei wird freilich sich die Frage nicht umgehen lassen, ob die so reproducirte Offenbarung noch dieselbe sei, wie diejenige, welche von Gott dem Schriftsteller gegeben wurde, nachdem sie durch ihn, den endlichen und sündlichen, als Medium gegangen? ob der Aneignungsprozeß die Wahrheit selbst nicht wesentlich beeinträchtigt habe? Es würde das in dem Falle geschehen sein, wenn bei der Aneignung die Wahrheit sich dem Menschen und seiner ganzen Disposition hätte accommodiren müssen. Dann würde sie aus dem Prozeß verstümmelt und verkümmert hervorgegangen sein.

Allein auch noch ein anderer Fall ist möglich: der Mensch kann sich der Wahrheit, soweit es seine endliche Bestimmtheit

zuläßt, accommodirt haben, und dieſes umgekehrte Verhältniß nehmen wir hier an und finden es durch die Geſchichte hinlänglich beſtätigt. Die Offenbarung hat ſich nicht dem in concreto vorgefundenen Organe als bereits fertigem und abgeſchloſſenem angepaßt, ſondern hat dieſes vielmehr umgeſchaffen, von Grund aus neu gebildet. Die Offenbarung iſt nicht dem Menſchen conform geworden, ſondern der Menſch der Offenbarung, d. h. das innere Leben und Weſen der Verfaſſer hat ſich der Wahrheit anpaſſen und von ihr neugeſtalten laſſen müſſen. Das iſt die ſchöpferiſche Kraft des Pfingſtgeiſtes, von der wir ſprachen. Der neue Wein zerſtört den alten Schlauch. Der Strom bildet ſein Bett ſich ſelbſt. Der heilige Geiſt bereitet ſich die Wohnung. Nur an der endlichen Beſtimmtheit des Menſchen hat er ſeine Grenze. Der heilige Geiſt zerſtört des Vaters Werke nicht.

Von einer Schranke redet auch die heilige Schrift; und zwar in einem Capitel, welches, wenn irgend eines, auf uns den Eindruck machen könnte, als ſei des heiligen Geiſtes Wirken in dem Apoſtel durch keine Schranken eingeengt. Das dreizehnte Capitel des erſten Korintherbriefes bezeugt zugleich die Macht des Gottesgeiſtes in dem Menſchen, näher des heiligen Geiſtes und ſeine Schranke in demſelben. Man wird nicht ſagen dürfen, das „εἴτε δὲ προφητεῖαι καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις καταργηθήσεται“ und die ſich daran anſchließende Entwicklung 1 Kor. 13, 9—12 habe allein den Zweck, als Folie zu der Verherrlichung der ἀγάπη zu dienen; und wenn man es auch zugeben wollte: der Schluß daraus würde am allerwenigſten berechtigt ſein, es ſei deshalb ihr Inhalt nicht zu preſſen und ihm nicht eine weitere Bedeutung zu vindiciren und er nicht als eine allgemein gültige Wahrheit in Anſpruch zu nehmen.

Von προφητείαις, γλώσσαις und γνώσει iſt die Rede; wir haben in den erſten beiden Worten die Ausdrücke der Formen, in welchen ſich das auf den Menſchen Gekommenſein des heiligen Geiſtes, näher die ſubjective Vermittlung der Offenbarung äußerte, und in der γνῶσις, ſei es die Aufnahme der Offenbarung von Seiten der προφητεύοντες, γλώσσαις λαλοῦντες,

sei es die Aufnahme von Seiten der die προφητεῖα und γλῶσσαι Hörenden, das Verständniß der Offenbarungsobjekte. Von alle dem heißt es, daß es ein Ende haben werde, während die Liebe nie aufhöre. Die Aeußerungsformen der Inspiration sowohl als das Verständniß für dieselbe sind keine bleibenden, sondern vorübergehende; ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν (V. 9), das ist der Grund ihrer Vergänglichkeit. Was unter dem ἐκ μέρους γινώσκειν verstanden sein will, ergiebt sich aus dem Gegensatz, welcher nach dem Context zunächst nicht „ἐκ παντός", wie Meyer meint und es auch Kling (Die Korintherbriefe, S. 201) ausspricht*), sondern „τελείως" ist; vgl. V. 10: ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε ἐκ μέρους καταργηθήσεται. Das „ἐκ μέρους γινώσκειν" und „ἐκ μέρους προφητεύειν" würde demnach als ein „οὐ τελείως γινώσκειν resp. προφητεύειν" zu bezeichnen sein, als eine scientia, prophetia non perfecta. Betonen wir das recht. Nicht von dem Offenbarungsobjekt ist die Rede; nur von der Aufnahme desselben, dem scire, und von der Wiedergabe, dem profiteri, wird ausgesagt, daß sie nicht vollkommen seien.

Gerade das bestätigen die beiden folgenden Verse und bestimmen das Verhältniß des ἐκ μέρους und τελείως zugleich näher. Das ἐκ μέρους γινώσκειν wird dem λαλεῖν, φρονεῖν, λογίζεσθαι ὡς νήπιος parallel gesetzt und das τελείως γινώσκειν dem λαλεῖν κ. τ. λ. ὡς ἀνήρ**). Das erstere ist τὰ τοῦ νηπίου, das letztere τὰ τοῦ ἀνδρός. Wie aber das Verhältniß des νήπιος zu dem ἀνὴρ kein rein gegensätzliches ist, wie beide nicht sich gegenseitig ausschließende Begriffe sind, sondern der eine in den anderen übergeht, und man nicht sagen kann, hier hört der eine auf, hier fängt der andere an; wie wir von einem „angehenden Manne" reden und damit sagen wollen,

*) „Das ἐκ μέρους γινώσκειν und προφητεύειν steht entgegen dem Einschauen in's Ganze."

**) 1 Kor. 13, 11: ὅτε ἤμην νήπιος, ὡς νήπιος ἐλάλουν, ὡς νήπιος ἐφρόνουν, ὡς νήπιος ἐλογιζόμην· ὅτε δὲ γέγονα ἀνὴρ κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου.

daß er noch nicht ganz aufgehört, ein νήπιος zu sein, und doch bereits begonnen hat, ein ἀνὴρ zu werden; wie jeder νήπιος zum ἀνὴρ sich entwickelt, ein werdender ἀνὴρ heißen kann: so werden wir dieses Verhältniß auch für das ἐκ μέρους und τελείως γινώσκειν festhalten müssen, es werden diese beiden Begriffe nicht als sich ausschließende, nicht als rein, als absolut gegensätzliche, sondern nur als einen relativen Gegensatz bildende aufzufassen sein; sie werden sich verhalten, wie die Potenz zum actus, wie die Begriffe „potentiell" und „actuell". Wir bezeichnen dieses ihr Verhältniß, indem wir nicht mehr οὐ τελείως und τελείως, sondern μὴ τελείως und τελείως γινώσκειν, resp. προφητεύειν einander gegenüberstellen; „ἐκ μέρους γινώσκειν" ist also nichts Anderes als „μὴ τελείως γινώσκειν". Die Unvollkommenheit des Erkennens ist keine absolute, sondern eine relative, bedingungsweise, welche unter bestimmten Bedingungen zur Vollkommenheit sich entwickeln und entfalten kann, gleichwie die Knospe zu der Blüthe, gleichwie das Kind zum Mann. In die Bedingungen aber, um welche es sich handelt, gewährt der folgende Vers uns Einblick. Er spricht von einem „ἄρτι" und von einem „τότε" und stellt ein βλέπειν δι' ἐσόπτρου dem βλέπειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον entgegen; das erstere würde dem von uns so genannten „μὴ τελείως", das letztere dem „τελείως γινώσκειν" entsprechen. Das ἐσοπτρον hindert uns an dem βλέπειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, an dem τελείως γινώσκειν; die Wegräumung desselben ist also die Bedingung, unter welcher die relative Vollkommenheit des γινώσκειν zur absoluten sich entfaltet. Woran wir bei dem ἔσοπτρον zu denken haben, lehrt zur Genüge das damit verbundene ἄρτι, welches dem τότε gegenübersteht: βλέπομεν ἄρτι δι' ἐσόπτρου, τότε πρόσωπον π. π.; ἄρτι bezeichnet die Zeit, in der der Apostel spricht, und τότε die der Parusie, mit anderen Worten: die Zeit der Bedingtheit und Bestimmtheit durch die endliche Schranke und die der Freiheit von derselben. So ist das ἔσοπτρον die endliche Bedingtheit. Durch sie als Medium erkennt der Mensch, und das Erkannte wird demzufolge nicht in seiner reinen, sondern gefärbten oder reflectirten

Form des Menschen Eigenthum, und die gefärbte oder reflectirte Form wird näher als ein αἴνιγμα bezeichnet; αἴνιγμα (von αἰνίσσομαι, obscure aliquid significo, Aelian. V. H. II, 29) ist zunächst nichts Anderes als eine obscura alicujus rei significatio. Daß αἴνιγμα in der engeren Bedeutung sermo obscurus vorkommt, wird zugegeben werden müssen; daß aber der Begriff der Rede dem Worte inhärire und deshalb nicht aufgegeben werden dürfe — wie Meyer in seinem Commentar zu dem zweiten Korintherbrief ausführt: „ἐν αἰνίγματι ist nicht αἰνιγματικῶς: ‚auf räthselhafte Weise', sondern αἴνιγμα ist eine dunkle Rede und der Begriff der Rede darf nicht verloren gehen", und wie auch Bengel in seinem Gnomon in dem Sinne sagt: „Quod autem visui est speculum, id auditui est aenigma, cui lingua inservit" —, möchten wir, obwohl das Stammwort αἶνος „Rede" heißt, so wenig betont wissen als bei dem deutschen Worte „Räthsel"*), welches, zunächst Rathe-, Räthselwort, doch auch in weiterer Bedeutung angewendet wird und bei dem hebräischen, von der LXX**) als Synonymon gebrauchten חִידָה, welches den Begriff der Rede, wenn auch nicht durch seine Abstammung***), so doch durch den Gebrauch †) ebenfalls involvirt, gleichwohl in einer Verbindung ††) vorkommt, wo dieser Begriff nicht festzuhalten ist.

Αἴνιγμα ist ganz allgemein die gefärbte oder reflectirte

---

*) So wenig bei dem ἔσοπτρον ausschließlich, wie Bengel selbst nicht thut, an den visus zu denken sein dürfte.

**) Prov. 1, 6.

***) Das Stammverbum חִיד heißt: abbiegen, Knoten knüpfen.

†) In den Bedeutungen: Räthsel (eigentl. verschlungene Rede), Rathewort: Richt. 14, 14. 1 Kön. 10, 1; Spruch: Prov. 1, 6; Parabel oder richtiger Allegorie: Ezech. 17, 2; Gedicht: Ps. 49, 5; 78, 2.

††) Num. 12, 8: Luther hat zwar auch hier den Begriff der Rede festgehalten und übersetzt „dunkle Worte"; aber da hier vom Sehen יַבִּיט sc. den Herrn בְּחִידוֹת die Rede ist und חִידָה also als eine mögliche Erscheinungsform Jehova's angesehn wird und mit תְּמוּנַת verbunden ist, so dürfte die Uebersetzung doch nicht beibehalten werden, sondern „Vision" oder „dunkle Gestalt" an ihre Stelle treten müssen.

Form des Offenbarungsobjectes, wobei es unentschieden bleibt, ob diese Form eine nur innerliche, näher geistige oder auch äußerliche, näher sinnlich wahrnehmbare, und in dem letzteren Fall, ob sie durch dieses oder jenes sinnliche Organ vermittelt wird; das Medium ist allgemein die endliche Bedingtheit überhaupt, und durch dieselbe wird die Form, welche es auch sein mag, und so verschieden sie auch in den einzelnen Fällen ist, gefärbt oder reflectirt. Da Paulus in dem βλέπομεν sich selbst einschließt, so fällt auch seine Erkenntnißweise in die Kategorie des durch die endliche Bedingtheit Reflectirten; es gilt dieß also auch von dem ihm ἐξ ἀποκαλύψεως Mitgetheilten, und da sein apostolischer Beruf nach seiner ausdrücklichen Aussage dem der anderen Jünger Jesu Christi nicht nachsteht, so werden auch die übrigen heiligen Verfasser und Verkündiger von jener Schranke der Erkenntnißweise nicht ausgenommen sein; und was er in dem Sinne sagt, gilt von der Inspiration überhaupt. Die Inspirirten also erkennen das Offenbarungsobject nicht in seiner reinen, sondern in einer durch die endliche Bedingtheit der Aufnehmenden gefärbten oder reflectirten Form.

Diese Schranke der endlichen Bedingtheit entzieht sich der Natur der Sache zufolge nach Qualität und Quantität der näheren Bestimmung; sie analysiren, würde heißen, sie aufheben, und die Fähigkeit zu jenem diejenige zu diesem involviren. Sobald der die Offenbarung Empfangende die Schranke als eine abgegrenzte, streng fixirte Größe erkennen könnte, so wäre ihm damit zugleich die Möglichkeit gegeben, sie zu negiren und dadurch zu durchbrechen; sie würde für ihn aufhören können, Schranke zu sein. Der Zeitpunkt aber, in welchem dieser Fall eintreten wird, ist ein der irdischen Wallfahrt entrückter, wenn τότε anders von dem dies novissimus zu fassen ist.

Durchbrochen kann die Schranke also nicht früher werden, und auch die heiligen Schriftsteller sind an sie gebunden. Bei ihnen einen Ausnahmefall zu concediren, geht um so weniger, je wesentlicher jene Schranke der menschlich-endlichen Persönlichkeit inhärirt, und je mehr das von ihnen Reproducirte gerade

dieſen Eindruck hinterläßt, daß es ein Eigenthum, ein Lebensferment der menſchlichen Perſönlichkeit geworden und ihr nicht fremd geblieben iſt, was angenommen werden müßte, wenn ſeine, des Offenbarungsobjects, Aufnahme von Seiten der heiligen Männer nicht mit der endlichen Bedingtheit derſelben hätte beſtehen können.

Das alſo wollen und können wir nicht leugnen: die durch das Medium der endlich bedingten und beſtimmten Perſönlichkeiten der heiligen Autoren hindurchgegangene, die von ihnen reproducirte Wahrheit iſt eine gefärbte und reflectirte: gefärbt und reflectirt durch die endliche Bedingtheit der Verfaſſer und eben dadurch relativ verhüllt, in dem Verhältniß zu der abſolut enthüllten, an und für ſich ſeienden, ſchlechthin reinen Wahrheit, die dort verheißen iſt, wo dieſe Schranken der Endlichkeit gefallen ſind, und erſt „τότε“ die novissimo im ſchlechthin vollendeten Sinne in Erſcheinung tritt.

Allein wir dürfen uns bei der endlichen Bedingtheit, wie ſie dem Menſchen weſentlich iſt, in dieſer allgemeinen Form als Medium nicht begnügen. Wir müſſen begrifflich auseinanderhalten, was ſachlich ineinanderfällt. Die endliche Bedingtheit, wie ſie in allen Menſchen ſich findet, wie ſie der Anſchauung und Vorſtellung derſelben beſtimmte Grenzen ſetzt und eine allgemeine Unterlage giebt, ſteht in jedem einzelnen Falle im Dienſt einer Perſönlichkeit und bildet das Subſtrat oder noch richtiger Organ für deren Thätigkeit im weiteſten Sinne des Wortes. In dem Verſtande bezeichneten wir bereits mit Nachdruck die endliche Bedingtheit der menſchlichen Perſönlichkeiten als das Medium; und nur in dieſer pleroforiſchen Faſſung hat es volle Gültigkeit und iſt der ausreichende Ausdruck dafür, worum es ſich hier handelt.

Der Begriff der menſchlichen Perſönlichkeit nämlich involvirt in jedem Einzelweſen den der Individualität. In jedem menſchlichen Einzelweſen iſt das menſchliche Sein ein defectes und jedes iſt nur eine einſeitige Formation der menſchlichen Creatur und zwar ſowohl in Beziehung auf ſeine materielle Natur als auf ſeine Perſönlichkeit. In jedem menſchlichen Einzelweſen iſt

diese Unvollständigkeit und Einseitigkeit eine andere. Sofern es eine einheitlich in sich zusammengeschlossene Totalität der es constituirenden eigenthümlichen differenten Elemente des menschlichen Seins ist, so ist es ein begriffsmäßig von allen übrigen verschiedenes, d. h. eine Individualität. Dieselbe hat ihren Sitz sowohl in der Naturseite und in ihr primitiv, als in der Persönlichkeit des Einzelwesens und causaliter auf der materiellen Naturseite desselben beruhend gründet sie sich näher auf das eigenthümliche Mischungsverhältniß der Elemente in dem materiellen Naturorganismus desselben. Ein plus oder minus eines einzelnen Elementes der materiellen oder sinnlichen Natur des menschlichen Einzelwesens hat zur Folge eine unverhältnißmäßige Schwäche oder Stärke eines für die Persönlichkeit constitutiven Elementes, d. h. des Selbstbewußtseins oder der Selbstthätigkeit und zwar des einen auf Kosten des anderen.

Ist dem aber so, so werden wir diesen Factor bei unserer Frage nicht ignoriren dürfen: auch bei der Aufnahme und Wiedergabe des Offenbarungsobjectes wird es zur Geltung kommen; nicht die endliche Lebendigkeit überhaupt, sondern die endliche Bedingtheit des menschlichen Individuums, der individuellen menschlichen Persönlichkeit ist das Medium, durch welches bei dem Receptions- und Reproductionsproceß, bei der Aneignung von Seiten der heiligen Menschen das Offenbarungsobject gefärbt und reflectirt wird. Die Individualität aufheben, ist einerseits physisch unmöglich, und andererseits würde damit das Sein als dieses bestimmte Einzelwesen aufgehoben*).

Sie bei den heiligen Autoren als influirenden Factor in dieser ihrer Eigenschaft leugnen, würde der Bibel außerdem selbst widersprechen.

Das reproducirte Offenbarungsobject ist also durch dieses näher bezeichnete Medium hindurchgegangen, ist durch dasselbe reflectirt oder gefärbt worden, und so gefärbt oder reflectirt enthält es die Bibel.

---

*) Vgl. über die Sätze, die Individualität betreffend: Rothe, Theologische Ethik, 2. Abschn., § 118—129.

Hat nun die Färbung oder Reflectirung das Offenbarungsobject in dem Sinne beeinträchtigt, daß das Reproducirte ein minus von Wahrheit enthielte? Wir müßten die Frage unbedingt bejahen, wenn jenem ἐκ μέρους (1 Kor. 13) ein ἐκ παντὸς gegenüberstände. Da aber jenes ἐκ μέρους vielmehr τελείως zum Gegensatze hat, stellt sich die Sache anders. Das γινώσκειν ist nur relativ vollkommen, das Offenbarungsobject nicht. Vergegenwärtigen wir uns den Aneignungsproceß.

Das Offenbarungsobject ist gegeben; von mehreren individuellen menschlichen Persönlichkeiten wird es aufgenommen, von allen durch das Medium der endlichen Bedingtheit, von jedem aber anders, je nach seiner Individualität, die ihn von allen unterscheidet. Von allen wird es erkannt (γινώσκειν). Das γινώσκειν ist aber in dem Contexte von 1 Kor. 13 nichts Anderes als das vermittelte βλέπειν, denn seine Steigerung ist das unvermittelte, unmittelbare (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον) βλέπειν. Von allen also wird es vermittelt gesehen, von jedem aber wieder durch ein anderes Medium; denn wenn auch die Medien aller durchaus gemeinsame Elemente haben, so ist doch jedes wieder von allen durchaus unterschieden.

In jedem dieser Medien reflectirt sich die volle, reine, uneingeschränkte Wahrheit, in allen gleich und doch in jedem wieder in besonderer Weise. Durch alle diese Medien reflectirt ist also die eine und dieselbe Wahrheit und die so reflectirte und als solche reproducirte ist die ganze, reine, uneingeschränkte Wahrheit: aber in einer Form, die sie in ihrem Umfang und in ihrer Reinheit mehr oder weniger verhüllt; bald die Seite zu Gunsten anderer in den Schatten stellt, bald jene auf Kosten anderer betont, doch stets die ganze, reine, uneingeschränkte Wahrheit birgt. Was man von einem einzigen Spruch (Joh. 3, 16) gesagt hat: daß, wenn der ganze Tempel der heiligen Schrift abgebrochen sei, aus diesem einen Wort die Kunde unseres Heils sich Stein für Stein wieder aufbaue*), gilt

*) Rudolph Kögel, Lasset euch versöhnen mit Gott, S. 4. (Berlin, L. Rauh. Zweite unveränderte Aufl.)

mehr oder weniger von jeder Form, in der die durch das Medium der endlichen Bedingtheit individueller menschlicher Persönlichkeit gefärbte oder reflectirte Heilswahrheit Ausdruck gewinnt. Aus jeder dieser Formen, wie sie die heilige Schrift enthält, muß sich das ganze Gebäude herstellen lassen, denn jede birgt die volle, reine Wahrheit; es müßte gelingen, auch wenn nur eine einzige der mannigfachen Formen gegeben wäre; ein ungleich geübterer Blick würde allerdings dazu gehören, und ungleich größere Mühe würde es selbstverständlich kosten und einen längeren Zeitraum der Entwicklung in Anspruch nehmen. Als möglich aber muß es angenommen werden, sei es daß man aus dem keimartig Gegebenen auf die Entfaltung, sei es, daß man aus der Entfaltung auf frühere Entwicklungsstadien schließen müßte, vom Haupte auf die Glieder, auf den ganzen Organismus oder von den Gliedern auf das Haupt; implicite müßte in jeder individuellen Form der ganze Bau enthalten sein.

Daß gleichwohl solcher Formen mehrere vorhanden und erhalten sind, daß die subjective Vermittlung der Offenbarung Gottes von vorneherein an, richtiger in verschiedene Individualitäten erfolgt, von diesen innerlich verarbeitet und nach der betreffenden individuellen Aneignung den übrigen Menschen vermittelt worden ist, kann um so weniger befremden, je mehr dadurch die Schwierigkeit gemindert wird, die Färbung oder Reflectirung, welche auf das jedesmalige individuelle Medium fällt, von dem gefärbten Object selbst zu unterscheiden und in der individuellen Form das Letztere zu erkennen.

Von Seiten der Färbung durch das Medium der Individualität der Verfasser hat also die Wahrheit selbst keinen Abbruch, sondern nur eine Verhüllung erhalten, welche als solche erkennbar ist; geschieht es nicht, wird sie als solche nicht erkannt, sondern mit dem Objecte selbst confundirt, so liegt die Schuld an dem erkennenden und confundirenden Subject. Die heiligen Schriftsteller selbst waren dieser Gefahr nicht ausgesetzt, als ihnen die Wahrheit ohne individuelle Färbung subjectiv vermittelt wurde.

Anders verhält es sich dem Medium der endlichen Bedingtheit gegenüber: denn wenn das Offenbarungsobject den endlich bedingten Verfassern subjectiv vermittelt werden soll, so wird es selbst in irgend einer Weise ein endlich bedingtes und bestimmtes geworden sein müssen, damit der Proceß beginnen kann. In seinem an und für sich Sein würde es dem endlich bedingten und bestimmten Menschen überhaupt nicht nahe gebracht, zugänglich und geoffenbart werden können; so lange es ein Object einer nicht sinnlichen Anschauung, ein Kantisches *Noούμενον* in positiver Bedeutung ist, ist seine Möglichkeit nicht einmal von Menschen einzusehen*). Das räumen wir dem Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft" ein; nicht aber die Anwendung dieses Satzes auf die transscendentalen Dinge. Dieselben müssen allerdings, wie gesagt, in irgend einer Weise endlich bedingte werden, soll ihre Vorstellung von Seiten der Menschen möglich sein. In der Art können sie nicht endlich bedingte werden, daß die endliche Bedingtheit ihnen wesentlich würde; denn das hieße, ihr Wesen ganz verkehren, und der gordische Knoten wäre zerhauen, aber nicht gelöst.

„Die Möglichkeit der Gegenstände der Sinne ist ein Verhältniß derselben zu unserem Denken, worin etwas (nämlich die empirische Form) a priori gedacht werden kann, dasjenige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erscheinung (was der Empfindung entspricht), gegeben sein muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin seine Möglichkeit nicht vorgestellt werden könnte."**) Der Factor also, der für die Vorstellung der Möglichkeit eines Verhältnisses der Gegenstände der Sinne zu unserem Denken constitutiv ist, ist ihre (sc. der Gegenstände der Sinne) Realität in der Erscheinung; dasjenige, was die Materie ausmacht, muß gegeben sein. Diese Bedingung würde man auch für die transscendentalen Dinge fordern müssen, um ihre Möglichkeit, näher die

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft (5. Aufl., Leipzig 1799): Phaenomena et Noumena, S. 307.

**) Kant a. a. O., S. 609.

Möglichkeit eines Verhältnisses derselben zu unserem Denken behaupten zu können. In der Art müssen die transscendentalen Gegenstände endlich bedingte werden, daß sie als Erscheinungen betrachtet werden können, als Objecte einer möglichen Erfahrung, daß sie der sinnlichen Anschauung sich nicht durchaus entziehen. Diese Bedingung wird aber von den transscendentalen Dingen, um die es sich hier handelt, d. h. von denen, welche geoffenbart worden sind, erfüllt, denn ihre Offenbarung ist innerhalb der Grenzen von Zeit und Raum erfolgt; allein, das ist die Frage: haben sie dadurch keine Einbuße erlitten? Die geoffenbarten transscendentalen Dinge sind Erscheinungen und nicht Dinge an sich selbst; nur in der Erscheinung treten sie uns nahe und ohne diese, abgesondert von derselben, wäre auch ihre Vorstellung, jegliches Verhältniß derselben zu unserem Denken unmöglich. Wie kommen wir z. B. zu dem Begriffe Gottes? sei es, daß wir vom relativ vollkommenen Sein, wie wir es in und um uns vermöge sinnlicher Anschauung finden, auf ein absolut vollkommenes, vom endlichen auf ein unendliches schließen; sei es, daß wir zur Wirkung, welche uns umgiebt, die Ursache suchen, die ihrerseits ihr Sein nicht von irgend einem Andern außer ihr erhält, sondern den Grund des Seins in sich selber trägt. In allen diesen Fällen gehen wir von dem empirisch Gegebenen aus und heben den Prozeß mit dem vermittelst sinnlicher Anschauung Gewonnenen an, sei es, daß wir, um Gott zu denken, nur abstrahirend oder negirend, sei es, daß wir uns potenzirend dem gegenüber verhalten.

Daß wir nur so Gott in irgend ein Verhältniß zu unserem Denken stellen können, bezeugen auf das Deutlichste die Prädicate, die wir ihm beilegen, die ausnahmslos, wenn auch bisweilen unter dem Scheine einer positiven Form, von ihm nicht aussagen, was er ist, sondern was er nicht ist. Unendlich, unwandelbar, unbegreiflich, unsichtbar sind auch der Form nach negativ; aber selbst Prädicate, wie allmächtig, allwissend, allweise, allgegenwärtig, sind unserem Denken durchaus unzugänglich, wenn wir sie nicht als Gegensätze zu der vermittelst sinnlicher Anschauung uns wahrnehmbaren beschränkten Macht, beschränkten Wissen,

beschränkten Weisheit und räumlichen Beschränktheit fassen, als Negationen aller dieser in dem endlich bedingten Gebiet gezogenen Schranken, die uns tagtäglich in die Augen springen; und wahrhaft nahe ist uns Gott erst in dem Sohn getreten, der unsere Gestalt annahm und historisch wurde. Wenn dieser, ungeachtet er in die Schranken von Zeit und Raum eingetreten war, auch während dieser vorübergehenden temporären κένωσις oder κρύψις, wie man will, versichern konnte: „Wer mich siehet, der siehet den Vater", so werden wir auch von dem Offenbarungsobject, von der zu offenbarenden Wahrheit behaupten dürfen, daß sie auch in dem Gewand, in dem sie um des Mediums der endlichen Bedingtheit willen und durch dasselbe gefärbt oder reflectirt erscheint, erkennbar ist und eine factische Einbuße nicht erlitten hat. Wir sehen allerdings ihre Erscheinung und nicht sie selbst an und für sich, mit anderen Worten: wir sehen sie vermittelt, μὴ τελείως, wir erkennen sie (γινώσκομεν) ἐκ μέρους; aber die Ursache davon liegt nicht an ihr, sondern an uns, an unserem Blick; und dieses Hinderniß, welches in uns begründet ist, wird gänzlich aufgehoben sein „τότε" sc. die novissimo. Doch bis zu diesem Termine wird es nicht in sich stets gleichbleibender Stärke bestehen, sondern es wird allmählich abnehmen, allmählich schwächer werden, je näher jener Termin rückt. Wie sich das Kind zum Manne, so wird sich das vermittelte βλέπειν (δι' ἐσόπτρου) zum unvermittelten βλέπειν (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον), vom μὴ τελείως . . . . zum τελείως γινώσκειν entwickeln. Das ἐλθῃ 1 Kor. 13, 11 wird non per saltum, sed per gradus geschehen*). In dieser Entwicklung wird als eine wesentliche Stufe der Tod**) anzusehen sein, doch ihren Abschluß wird sie erst am jüngsten Tag erhalten, so daß der status intermedius das letzte Stadium der relativ vollkommenen Erkenntnißweise wäre. Unter τότε, welches allerdings dem Contexte gemäß zunächst an das Hinfallen der irdischen Schranken, wie es im leiblichen Tod geschieht, denken

*) Bengel, Gn. N. T. II (Berol., Schlawitz 1860), p. 426. 1 Cor. 13, 10.

**) 2 Kor. 5, 7.

läßt, wird man Beides, den Tod als letzte Stufe der Entwicklung und den jüngsten Tag als Vollendung derselben, begreifen können*).

Wie aber wird diese Entwicklung schon hier auf Erden ihren Anfang nehmen und fortgehen mögen? Die Antwort bietet sich von selbst dar: indem das in der endlichen Bedingtheit der menschlichen Persönlichkeit, die ihre Ursache wieder in der materiellen Seite derselben hat, begründete Medium, durch welches die Offenbarungsthatsache gefärbt oder reflectirt wird, abnimmt, indem das ἔσοπτρον an Helle und Klarheit und Durchsichtigkeit gewinnt. Je mehr das Medium aufhört, Medium zu sein, je weniger die durch dasselbe reflectirte Wahrheit die Spuren davon an sich trägt, je ungehinderter dieselbe durch es hindurchgehen kann, um so sicherer schreitet jener Entwicklungsprozeß fort. Das Medium erfüllt aber jene Bedingung, wird um so leichter die Wahrheit ungehindert hindurchlassen, ein um so besserer Leiter für dieselbe werden, je mehr es aufhört, materiell zu sein, je mehr es anfängt, selbst vergeistigt zu werden. Nun kann das niemals so geschehen, daß es seinem Wesen nach, wonach es früher materiell gewesen, geistig würde: das hieße, sein Wesen verkehren, es aufgeben, und das kann begreiflich auch nicht gradweise früher geschehen, als bis die materiellen Schranken thatsächlich im Tode fallen; aber es kann vergeistigt werden: zum Dienst des Geistes je mehr und mehr gezwungen werden, und je mehr das geschieht, um so mehr wird es begreiflich aufhören, für Geistiges eine Schranke, ein Hinderniß zu sein, und damit kann schon hier auf Erden begonnen werden: wenn die Verheißung in Erfüllung gehen soll, daß der Mensch Herr der Erde werde; es kann nur so geschehen, daß er je mehr und mehr sie sich zum Dienste zwingt, wie unser gegenwärtiges Jahrhundert in großartigster Weise es in das Auge gefaßt und reichlichsten Erfolg gesehen hat. Wenn aber dem Menschen dieser Vergeistigungsprozeß in Bezug auf die ihn umgebende Materie je mehr und mehr gelingt; sollte er ihm

*) Bengel a. a. O.

in Bezug auf die Summe aller der Momente, welche jenes Medium der endlichen Bedingtheit der menschlichen Persönlichkeit constituiren, unmöglich sein? Wenn er die Schranken und die Grenzen der ihn umgebenden Materie zu durchbrechen begonnen hat, sollte er die Schranken, welche die mit ihm zu einem Organismus verbundene Materie auflegt, ohne Widerstand ertragen müssen? Lehrt doch die Geschichte der Formen, in welchen das religiöse Bewußtsein der Völker Ausdruck gefunden hat, wie sie je mehr und mehr von der Materie sich lösen, wie an die Stelle der grobsinnlichen allmählich geistigere Formen treten; und selbst innerhalb der Theokratie, wie mehr und mehr das Aeußerliche dem Innerlichen weichen muß, bis dort am Jacobsbrunnen der Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit verkündet werden kann (Joh. 4, 24) und endlich innerhalb der christlichen Kirche: ist nicht der Protestantismus eine Reaction gegen die Veräußerlichung derselben?

Es läßt sich in fast allen größeren Zeiträumen der Völkergeschichte ein mehr oder weniger in die Augen fallendes und mehr oder weniger erfolgreiches Streben und Ringen nach der Geistesfreiheit, d. h. nach immer größerer Unabhängigkeit des Geistes von den Schranken der Materie, nach immer größerer Herrschaft über diese aufweisen. Daß dieses Streben nicht gar selten in falsche Bahnen gerathen ist, carricirt auftritt, wird nicht geleugnet werden dürfen. Doch kann dieß Zugeständniß die Thatsache der Möglichkeit des immer weiteren reinen Fortschrittes des Vergeistigungsprozesses der materiellen Seite, der endlichen Bedingtheit und Bestimmtheit der menschlichen Persönlichkeit nicht streitig machen. Ist aber dieser Vergeistigungsprozeß schon hier auf Erden möglich, so ist auch die Entwicklung der relativ vollkommenen Erkenntniß zur relativ vollkommeneren seitens des Menschen möglich. Die betreffende Stufe, auf welcher diese Entwicklung sich befindet, wird allerdings von dem Durchschnitt der Zeithöhe ergeben werden; gleichwol wird diese Stufe weder nach oben noch nach unten für jeden religiös Erkennenden, näher für jeden die Offenbarungsthatsachen in dem Gewand der heiligen Schriften Em-

pfangenden maßgebend oder gar bindend sein. Auch wird das Gefühl der Befriedigung, näher der Erbauung, bei der Lectüre der heiligen Schriften nicht von der Stufe abhängen, auf welcher jene Entwicklung bei ihm gerade steht. Es kann ein auf einer niedrigeren Stufe noch Befindlicher in gleich intensiver Weise durch die heilige Schrift erbaut werden, wie der auf einer höheren sich Befindende: aber wer einmal eine höhere erstiegen hat, wird nicht mehr durch die Eindrücke erbaut werden können, welche der auf der verhältnißmäßig niedrigeren Befindliche erhält, und letzterer wird wieder kein Verständniß haben für die Eindrücke, die jenem werden. Zur Seligkeit kann sie für Beide nütze werden, aber in anderer Weise; und so bestätigt sich das Wort: „es kann das Lamm in ihr waten und zugleich der Elephant darin schwimmen", und jenes verschiedene Verständniß, welches Origenes*) der heiligen Schrift gegenüber statuirt, insonderheit was er vom speculativen, eigentlich anagogischen und mystischen Verständniß sagt, wo dem schauenden Geiste die Ideenwelt des ewigen Evangeliums aufgeht (κόσμος νοητός)**), würde auf unserer Unterlage, wenn auch begreiflich ohne die Prämissen und Consequenzen des Origenes, zuzugestehen sein. Auch die vielgetadelte rabies theologorum und die religiösen Differenzen überhaupt, die alle sich auf die heilige Schrift berufen, soweit sie nicht in nachweisbarem Widerspruche mit derselben stehen, würden von hier ihre Erklärung finden. Die auf verschiedenen Stufen jenes Vergeistigungsprozesses Stehenden erhalten der Natur der Sache zufolge verschiedene Eindrücke von einzelnen Partien der heiligen Schrift oder von letzterer überhaupt, und dieser Verschiedenheit wird man nach dem Bisherigen die Berechtigung von der gegebenen Basis aus nicht absprechen können; nur darin liegt die Verkehrtheit, daß das auf einer einzelnen Stufe Naturgemäße von jeder anderen Stufe gefordert und als Kriterium religiöser Correctheit überhaupt prätendirt wird, daß das individuell Gültige universale

*) Origenes, Περὶ ἀρχῶν I.
**) Origenes, Περὶ ἀρχῶν I, 4.

Geltung beansprucht, und darin liegt die „rabies“. Man wird nicht einwenden dürfen, daß mit diesen Bemerkungen dem religiösen Subjectivismus Thür und Thor geöffnet sei: er ist ausdrücklich durch obige Clausel ausgeschlossen, „soweit sie nicht in nachweisbarem Widerspruche mit der heiligen Schrift stehen“; von solchen Differenzen ist also allein die Rede, die dieser Bedingung genügen.

Die Frage also, ob durch den Aneignungsprozeß der endlich bedingten und bestimmten heiligen Schriftsteller die ihnen vermittelte Offenbarungswahrheit einen Abbruch erlitten habe, ob das von ihnen reproducirte Offenbarungsobject ein minus von Wahrheit im Verhältniß zu dem von Gott ihnen gegebenen enthalte, verneinen wir. Wir haben in der heiligen Schrift die Offenbarungswahrheit, mehr oder weniger, je nach der Stufe des Vergeistigungsprozesses, die auch bei den heiligen Schriftstellern begreiflich nicht eine und dieselbe gewesen sein kann, durch das Medium der endlichen Bedingtheit der menschlichen Persönlichkeit der heiligen Verfasser gefärbt oder reflectirt, aber nichtsdestoweniger ganz und voll und vollkommen, oder auch: wir haben in der heiligen Schrift die ganze volle und vollkommene Offenbarungswahrheit, aber durch das genannte Medium gefärbt oder reflectirt; und nur im Leser liegt der allerdings vor dem jüngsten Tag nicht gänzlich zu beseitigende Grund, wenn er sie nur relativ vollkommen erkennt, wenn er in diesem ihrem Kleid sie in ihrem an und für sich Sein oder ihrer schlechthinigen Reinheit noch nicht schaut.

So ist das ἐσοπτρον ein doppeltes: einmal das Medium der heiligen Verfasser, durch welches gefärbt das Offenbarungsobject in der Bibel enthalten ist, und andererseits das Medium des dieses so reflectirte Offenbarungsobject Aufnehmenden, des an und in der Bibel sich Erbauenden. Es müssen beide Medien unterschieden werden, da sie Substrate oder näher: Organe verschiedener Individualitäten sind und die Individualität ein für sie constitutiver Factor ist, und auch der Vergeistigungsprozeß der endlichen Bedingtheit nicht auf derselben Stufe bei jenen und bei diesen sich befinden kann.

Für unsere Erkenntniß werden wir beide in Betracht zu ziehen haben; für die Inspirationsfrage handelt es sich begreiflich nur um jenes, und das Ergebniß für dieselbe lautet:

Unmittelbar, an und für sich haben wir die Offenbarungswahrheit in der Bibel nicht, sondern vermittelt, näher gefärbt oder reflectirt, und die gefärbte oder reflectirte verhält sich zu der ungefärbten oder nicht reflectirten so, daß letztere nicht mißverstanden, nicht irrthümlich ausgelegt und aufgefaßt werden kann, diese dagegen die Möglichkeit des Mißverständnisses und irrthümlicher Auslegung nicht ausschließt: daß jene geschaut, diese erkannt, d. h. vermittelt gesehen wird. Jener und zwar in ihrer Plerophorie wird auch der Unempfängliche, auch der absichtlich sich gegen sie verschließen Wollende sich nicht entziehen können; diese dagegen kann nur Empfänglichen zugänglich werden und Unempfänglichen verborgen bleiben; es wird der Grad, sie in plerophorischem Sinne zu verstehen, der Grad der Aneignung derselben in schlechthiniger Reinheit und absoluter Vollkommenheit von dem Grad des mehr erwähnten Vergeistigungsprozesses in dem einzelnen Falle abhängen. Wir werden also, sofern die Offenbarungswahrheit, welche die heilige Schrift enthält, durch das Medium der endlichen Bedingtheit der menschlichen Persönlichkeit hindurchgegangen ist, absolute Irrthumslosigkeit und schlechthinige Ungetrübtheit nicht prädiciren, wohl aber auf Grund unserer Entwicklung behaupten, daß in der heiligen Schrift das Material gegeben ist, die absolut irrthumslose und schlechthinige ungetrübte Offenbarungswahrheit zu erkennen, aus ihrer Hülle sie herauszuschälen. Freilich wird jene Lösung der Schale von dem Kern auf Erden nie völlig erreicht werden, wenn sie sich auch in fortgesetzter Entwicklung befindet; aber auch jene Wahrheit, die sich dereinst am jüngsten Tage dem Schauenden darbieten wird, wird keine andere sein als die, welche die heilige Schrift, wenn auch weniger unverborgen, enthält. Da gilt das Wort des Herrn in weiterem als dem durch den Context gegebenen Sinn: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου μὴ παρέλθωσι, Matth. 24, 35.

D. So leugnen wir den bald mehr bald weniger verhüllenden Einfluß des Mediums als endlich bedingten von Seiten der Verfasser auf die Offenbarung Gottes nicht; wohl aber jegliche Einwirkung trübender Natur, die von der sündlichen Bestimmtheit jenes Mediums hergeleitet würde, obgleich wir den verfinsternden Einfluß verkehrter Willensrichtung auf das Erkennen religiöser Dinge concediren.

In diesem Punkte nämlich, der sündlichen Bestimmtheit gegenüber, tritt jenes umgekehrte Verhältniß ein, von dem wir sprachen: Nicht die Offenbarung accommodirt sich dem so bestimmten Medium, sondern das letztere der ersteren. Bei der Kraft der Ursprünglichkeit, mit welcher sie auftritt, mit welcher sie sich nicht etwa nur und nicht einmal zuerst an das Erkennen der Verfasser, sondern vor Allem an den Willen, an den ganzen Menschen wendet, und bei der Zubereitung der Organe, die ihr vorausgegangen ist, bei der Erziehung, die die heiligen Männer in allen Fällen im Alten und im Neuen Bunde zuvor genießen — ich erinnere an einen Moses und an einen Paulus, des längeren persönlichen Umganges des Heilandes mit seinen Jüngern zu diesem Zwecke zu geschweigen —, kann uns das nicht befremden.

Das Alte Testament bestätigt es durch die Berichte von den jedesmaligen Weihungen der heiligen Männer zum Prophetenamte, wo ausgesprochenermaßen die Offenbarung mit gar nichts Anderem beginnt als mit der Aufhebung der Sünde, welche als Hinderniß empfunden wird, die Offenbarung aufzunehmen und wiederzugeben, als Hinderniß zu dem Prophetenamte (Jes. 6).

Und wenn die Offenbarung den Willen der Verfasser nicht zuvor umgeschaffen hätte, sie würden sie nach der ausdrücklichen Versicherung des Neuen Testamentes, nach jener Regel, die auf dem Gebiete gilt: ἐάν τις θέλῃ . . . γνώσεται . . (Joh. 7, 17), noch nicht einmal als göttliche haben erkennen können.

Allein bei alledem werden wir nicht behaupten dürfen, es seien die Verfasser sündlose Menschen gewesen. Es würde das mit der Geschichte und mit ihren eigenen Bekenntnissen im

Widerſpruche ſtehen: mit jener vgl. Gal. 2, 14 ff.*), mit dieſen vgl. 2 Kor. 11, 29.

Die heilige Schrift ſelbſt ſagt das nicht von ihnen aus, und daran haben wir uns genügen zu laſſen, worauf ſie ſich bei ihren Ausſagungen beſchränkt. Wir holen uns daher bei ihr ſelbſt Rath. Es findet ſich in dieſem Punkte zwiſchen dem Alten nnd dem Neuen Teſtament ein unverkennbarer Einklang. In der ſoeben angezogenen Stelle (Jeſ. 6), welche die Weihe zum Prophetenamte in Form einer Viſion von ſymboliſcher Bedeutung enthält, ſpricht Jeſaias ſein Bedenken, daß er als Sündhafter nicht geeignet ſei zu einem ſo heiligen Amte, in den Worten aus: Jeſ. 6, 5: כִּי אִישׁ טְמֵא־שְׂפָתַיִם אָנֹכִי וּבְתוֹךְ עַם־טְמֵא שְׂפָתַיִם אָנֹכִי יֹשֵׁב, und dieſe Worte enthalten in der That nach Angabe des vorliegenden Berichtes das einzige und eigentliche Hinderniß prophetiſcher Verkündigung. Genau dieſes

*) „Daß es ebenſo gegen den Geiſt Chriſti geweſen ſei, wenn Paulus (Act. 16, 3) den Timotheus habe beſchneiden laſſen, etwa weil er der Sohn einer Jüdin von einem heidniſchen Vater war, als wenn Petrus in Antiochia ſich als Jude vom Tiſche der Heidenchriſten zurückgehalten, was Paulus ſo ernſtlich rügt": davon haben wir durch die Auseinanderſetzung des Dr. Sepp („Thaten und Lehren Jeſu mit ihrer weltgeſchichtlichen Beglaubigung, Schaffhauſen 1864", S. 309) uns nicht überzeugen können. Daß Jeſus die Beſchneidungsoperation abgeſchafft, was der genannte Gelehrte nachzuweiſen bemüht iſt, leugnen wir nicht: aber eben abgeſchafft als verdienſtliches Mittel und als Zwang. Die Beſchneidung wird ein ἀδιάφορον durch Chriſtum, wie Gal. 5, 6; 6, 15 und 1 Kor. 7, 18 zur Genüge darthun dürften, Stellen, aus denen Dr. Sepp gerade ſeine Theſe beweiſen will. Daß die Beſchneidung gegen den Geiſt Chriſti ſei, wird man nicht wohl behaupten dürfen, ſondern nur, daß ſie nicht gerade vom Geiſt Chriſti zeuge, wie etwa in dem Alten Bund vom Geiſte der Theokratie. Wenn Paulus den Timotheus beſchneiden läßt, ſo geſchieht das offenbar, um ſeiner Wirkſamkeit mögliche Hinderniſſe aus dem Weg zu räumen, nach ſeinem ausgeſprochenen Grundſatz: σὺν ἀσθενέσιν ἀσθενὴς εἶναι. Bei Petrus liegt dagegen eine ὑπόκρισις (Gal. 2, 13) vor. Uns will es ſcheinen, als werde von dem katholiſchen Herrn Verfaſſer die Rüge, die Petrus, der Apoſtelfürſt, von einem Paulus hören mußte, ſchmerzlichſt empfunden, und trage dieſe Empfindlichkeit nicht wenig zu der Auffaſſung der Handlungsweiſe Pauli bei.

beseitigt jener אֶחָד מִן־הַשְּׂרָפִים und weiht ihn eben dadurch zum Prophetenamte: Jes. 6, 6. 7: בְּיָדוֹ רִצְפָּה בְּמֶלְקָחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ: וַיִּגַּע עַל־פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל־שְׂפָתֶיךָ וְסָר עֲוֹנֶךָ וְחַטָּאתְךָ תְכֻפָּר: Die sündliche Beschaffenheit, welche hier als Hinderniß der Aufnahme und Wiedergabe der Offenbarungswahrheit empfunden und durch die Weihe selbst bestätigt wird, erscheint an ein Organ gebunden und darauf beschränkt. In der Unreinheit der Lippen sieht der Prophet das Hinderliche zu dem heiligen Amte, und der ihn weihende Seraph beschränkt sich dem entsprechend darauf, mit einer vom Altar genommenen Kohle [רִצְפָּה ist nicht ein heißer Stein, denn רָצַף, den Fußboden belegen, künstlich anordnen, insbesondere Steine zu einem Paviment (vgl. Gesenius, N. hebr.-deutsch. Handwörterb., S. 604), ist denominativum und nicht Urbedeutung. Diese ist vielmehr „glühen", daher auch „Kohle" zulässig. Da es sich hier um ein Feuer handelt, welches bei Steinen nicht hervortritt, und auf dem Altar keine Steine, sondern Kohlen sind, so wird die Bedeutung „Kohle" an unserer Stelle nothwendig], dem Symbol der Reinheit, seinen Mund zu berühren, und spricht es aus, so an seinen Lippen berührt, sei seine Sünde nun gewichen und seine Schuld versöhnt sc. die, welche er als Hinderniß zu dem Prophetenamte empfunden und die ihn in der That daran gehindert hätte.

Aehnlich beklagt sich Moses, als er von Gott berufen wird zu dem Verkündiger des göttlichen Willens, über seine schwere Zunge: כְּבַד־פֶּה וּכְבַד לָשׁוֹן, Exod. 4, 10, und Jehova sagt ihm zu, mit seinem Mund zu sein: אֶהְיֶה עִם־פִּךָ, Exod. 4, 12.

Auch Jeremias wird dadurch geweiht, daß Jehova seinen Mund rühret: Jer. 1, 9: וַיִּשְׁלַח יְהוָה אֶת־יָדוֹ וַיִּגַּע עַל־פִּי, und in dem Neuen Testament wendet die Weihe der Apostel zu Pfingsten sich insbesondere an das Organ, welches bei der Verkündigung thätig ist: *καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, ἐκάθισέ τε ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν*, Act. 2, 3. [In dem Ausdruck: *γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς* fassen wir also *γλῶσσαι* nicht — wie Olshausen, „Bibl. Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testamentes zunächst für

Prediger und Studirende" (2. Band, 2. verb. Aufl., Königsberg 1834, S. 606) u. a.*) — wie לְשׁוֹן Jes. 5, 24 in der Bedeutung „Flamme", lingula flammae, ling. ignis, sondern im eigentlichen Sinn, wie Luther: „und man sah an ihnen die Zungen**) zertheilt als wären sie feurig".] Darin äußerte sich das *καθίζειν ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν*, daß ihre Zungen *διαμεριζόμεναι ὡσεὶ πυρὸς* erschienen. Wie man den Vorgang nun auch nehmen mag, man wird den äußeren Erscheinungen eine symbolische Bedeutung nicht versagen dürfen. Das *διαμεριζόμεναι* wird hinlänglich in seiner bildlichen Beziehung durch das *γλώσσαις λαλεῖν* Act. 2, 11 erklärt; das *ὡσεὶ πυρὸς* nach Analogie der eben angezogenen und besprochenen Stelle Jes. 6, wo durch die Berührung mit einer feurigen Kohle die Reinigung symbolisch dargestellt wird, und nach der überhaupt geläufigen Idee, daß Feuer das Symbol der Reinheit sc. Heiligkeit sei (vgl. Levit. 3, 2), kann gar nichts Anderes bildlich bezeichnen als die vollzogene Reinigung und Heiligung, mit anderen Worten die geschehene Weihe des Organs der verkündenden Thätigkeit der Jünger. Jedoch und darauf legen wir den Ton: die Weihe, resp. die Beseitigung der Hindernisse zu dem heiligen Amte, beschränkt sich wiederum, wie schon im Alten Testament, auf das Organ: das Symbol der Heiligkeit wird lediglich an der *γλῶσσα* sichtbar.

Das also sagt die heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes aus; doch auch darauf beschränkt sie ihre Auslassungen über diesen Punkt: das Organ der verkündenden amtlichen Thätigkeit der Jünger bedarf der Reinigung und Heiligung, mit andern Worten der Weihe, und es concentrirt sich in der Entsündigung dieses Organs die Weihe zum Prophetenamte überhaupt. Damit ist allen Bedingungen genügt, welche erhoben werden können; die Entsündigung der Lippen enthält die vollkommene Qualification zu der Verkündigung der Offen-

*) Wahl, Clavis novi t. philolog. (Lips.), vol. I sub *γλῶσσα*, p. 156.

**) Vgl. Steinmeyer, Die Wunderthaten des Herrn in Bezug auf die neueste Kritik (Berlin 1866), S. 118.

barungsthatsachen und -Wahrheiten im Alten und im Neuen Bunde.

Daß die Verkündiger sündlose Menschen seien, sagt die heilige Schrift nicht aus, wohl aber, daß das Organ ihrer Verkündigung entsündigt sei: mit andern Worten, daß ihre amtliche Thätigkeit jeglichem trübenden Einfluß enthoben sei; daß die Verkündigung, als durch ein geheiligtes und schlechthin reines Organ gehend, in ihrer Wahrheit rein und unverkümmert sei.

So hätten wir die reine, irrthumsfreie Wahrheit in dem von den Aposteln verkündigend Reproducirten.

Aber wie haben wir es uns zu denken? Ein sündenfreier Mund, heilige Lippen, wenn sie sich zum Verkündigen der μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ öffnen, an Menschen, deren Heiligkeit im Allgemeinen nicht behauptet werden kann? Ist das nicht ein Dilemma, größer als daß Versöhnung sich nur denken ließe? Heißt es nicht die Heiligkeit an äußere Organe, Glieder des Organismus binden und seine innere Einheit zerstören? Ist nicht die Zunge wieder Dienerin des Herzens, und hat an dem, was sie bekennt, verkündet, predigt, das Innere des Menschen keinen Antheil? und wenn dem so ist: wie kann die Zunge heilig sein bei einem, wenn auch nur nicht in demselben Grade heiligen Herzen? und wiederum: wie kann die Heiligkeit der Zunge schon die Reinheit dessen verbürgen, bei dessen Wiedergeburt auch das nicht in demselben Grade heilige Herz betheiligt ist?

Allein es heißt Jes. 6, 7 (vgl. S. 74): „Siehe dieß (sc. die Kohle) berührt deine Lippen, und so weichet deine Sünde und deine Schuld ist bedeckt." Hier wird das Weichen der Sünde und die Versöhnung der Schuld offenbar als die unmittelbare Folge der Berührung sc. Entsündigung der Lippen, der Weihe zum Prophetenamte angesehen und angegeben.

Dem Zusammenhange gemäß haben wir an die Sünde und Schuld zu denken, welche der amtlichen Thätigkeit in irgend welcher Weise hinderlich sein oder soweit sie diesen hemmenden Einfluß ausüben konnte, denn V. 7 enthält gewissermassen die Antwort auf V. 5 und die Erledigung des dort geäußerten und von der sündlichen Beschaffenheit hergeleiteten Bedenkens

des Jesaias, zur Uebernahme eines so heiligen Amtes geeignet zu sein*).

So wäre in der Stelle ausgesprochen: der so Entsündigte, d. i. der zum Prophetenamt Geweihete, hat für sein Amt einen trübenden Einfluß von Seiten seiner sündlichen Bestimmtheit nicht zu befürchten und befahren: für diese seine Thätigkeit ist seine Sünde und Schuld außer Wirksamkeit gesetzt.

Oder will man die Stelle V. 5 ohne die Beschränkung, welche mir der Zusammenhang zu geben scheint, ganz allgemein verstehen: „Siehe, dieß .... versöhnt", so würde der Gedanke in ihr ausgesprochen sein: der so Entsündigte, d. i. der zum Prophetenamt Geweihete, ist frei von Sünde, und seine Schuld ist versöhnt." Mit andern Worten: „Wer zu dem Amt des Verkündigers des göttlichen Willens und Thuns von dem Herrn berufen und geweihet wird, deß Sünde weicht und dessen Schuld wird versöhnt" sc. vor Gott. Dabei legt der Ausdruck „וְחֻכַּפֶּר" es nahe, nicht sowohl an eine Heiligkeit im realen Sinne, als, zunächst wenigstens, an eine Sündlosigkeit im imputativen zu denken, und wir erhalten den Gedanken: Gott sieht den seinen heiligen Willen Verkündenden für heilig an, wenn er es auch noch nicht im vollen Sinne ist; um ihres heiligen Berufes willen werden sie als heilig angesehen, durch ihren heiligen Beruf werden sie selber heilig. — Wir könnten uns dabei auf 2 Petri 1, 21 berufen: darin besteht die Heiligkeit der Männer Gottes, daß sie geredet haben, getrieben von dem heiligen Geist, mit andern Worten darin daß sie verkündigt haben auf den göttlichen Befehl das Wort des Herrn und nicht θελήματα ἀνθρώπου; um deßwillen nennt sie das Neue Testament heilig, obwohl sie es nachweislich im vollen Sinne nicht sind, und es befremdet uns das um so weniger, je häufiger uns auch an anderen Stellen der Ausdruck ἅγιος in einer Bedeutung begegnet, welche den Begriff der Heiligkeit nicht deckt. Eph. 1, 1. Phil. 1, 1 steht ἅγιος im Sinn von „gläubig" und wird von Christen ausgesagt, bei denen der sittlich neugestaltende Prozeß, welchen

*) So fassen wir V. 5 in seiner symbolischen Bedeutung auf.

der Glaube wirkt, als abgeschlossen noch nicht angesehen werden kann: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Phil. 1, 1), wo das epexegetische „καὶ“ die ἅγιοι als πιστοὶ erläutert und näher bestimmt; und Kol. 1, 1: ἁγίοις ἐν Χριστῷ, wo der Zusatz „ἐν Χριστῷ“ hinlänglich angiebt, wovon die Rede ist: in Jesu Christo, mit welchem sie im Glauben eins geworden sind, sind sie ἅγιοι, doch auch bei den Kolossern ist die ἁγιότης nachweislich unvollkommen, so wie sie überhaupt auf Erden von Menschen im absoluten Sinne nicht erreicht wird. Daher kann auch Petrus, wenn er ermahnt: ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε (1 Petr. 1, 15), nur an eine relativ vollkommene ἁγιότης denken*). Doch eben diese relativ vollkommene ἁγιότης wird von Gott als vollkommene angesehen: ἅγιος tractatur ut culpa vacuus, venia peccatorum donatus, quo beneficio cum gaudeant Christi cultores, ab eo ipso ἅγιοι dicuntur sic ut ἅγιος sit i. q. Christianus**). So ist die ἁγιότης, von der das Neue Testament bei Menschen spricht, also nur eine declarata, imputata, ohne daß ihr in concreto eine absolut vollkommene ἁγιότης entspricht, und zwar wird sie den Gläubigen imputirt oder man könnte sagen, der in dem Glauben enthaltene Keim der ἁγιότης wird als entfaltet und vollendet angesehen, obwohl er hier zur Vollendung im absoluten Sinne nicht gedeiht.

Diese imputatio mit ihrer objectiven Folge des σωθήσεσθαι ist subjectiv von großem Einfluß.***) Nicht daß die Sünde auch

---

*) Oder vielmehr das bezeichnende γενήθητε und in dem folgenden V. 16 das γένεσθε läßt nur einen Heiligungsprozeß, von dessen Abschluß nicht die Rede ist, also eine, wie im Begriffe der Entwicklung liegt, nur relativ vollkommene ἁγιότης als Gegenstand der Mahnung in Aussicht nehmen.

**) Wahl a. a. O., S. 6.

***) Daher ist es begreiflich, daß „es zu den Grundlehren der Offenbarung Alten und Neuen Testamentes“ gehört, „daß der Mensch zur Gewißheit der Vergebung seiner Sünden äußerlicher Zeichen von Gott benöthigt ist“ — damit diese Gewißheit allem Zweifel überhoben

als leiseste Verirrung thatsächlich aufhöre, aber sie wird nicht mehr als Macht empfunden; als habituelle ist sie gewichen, principiell ist sie gebrochen: ihre Einwirkung auf die Erkenntniß des Subjectes ist dadurch begreiflich wesentlich reducirt worden, auf dem Gebiet der subjectiv vermittelten Offenbarungsthatsachen aber schlechterdings ausgeschlossen, weil sie im Subject keine Stätte hat, von der sie diese Einwirkung vollziehen könnte. Die subjectiv vermittelte Offenbarungsthat wird eben dadurch, wie wir früher sahen, Eigenthum des Subjects und wesentliches Moment in seinem Leben: dagegen hat die Sünde bei der Annahme jener imputatio aufgehört, wenn man so sagen darf, subjectiv zu sein: sie hat im Subject keine Stelle mehr in dem Sinne, daß sie nicht mehr der Ausdruck des wahren Wesens des Subjectes ist, daß sie nicht mehr, wie die Alten es sagen, die That des Subjectes ist, daß dieses nicht mehr Sünde thut, sondern nur leidet. Man könnte sagen, sie werde nicht mehr innerlich, sondern nur äußerlich von ihm begangen. So hat sie auch begreiflich ihre Einwirkung auf das dem Subject wesentlich, Lebensmoment Gewordene eingebüßt, und daß die subjectiv vermittelte Offenbarungsthat Lebensmoment in dem Subject geworden ist, bezeugt thatsächlich, daß das sündliche Princip gewichen ist, da jene diesem principiell entgegensteht. Nun wird man sagen wollen, bevor das thelematische Princip Eingang gefunden und Platz genommen, müsse doch die Erkenntniß bereits thätig gewesen sein; allein von der Erkenntniß, welche wir hier meinen, gilt das nicht. Wenn Christus sagt: ἐάν τις θέλῃ κ. τ. λ., Joh. 7, 17, so setzt er selbstverständlich das äußerliche Wissen jener Lehre schon voraus; aber die „Erkenntniß", die innere Erkenntniß, die nicht weniger thelematisch als intellectuell, die recht eigentlich centrale That des Menschengeistes ist, macht er erst abhängig von dem θέλειν τὸ θέλημα αὐτοῦ sc. τοῦ πέμψαντός με ποιεῖν. Wenn Bern-

sei. Vergl. Umbreit, Prakt. Commentar über den Jesaja mit exegetischen und kritischen Anmerkungen, Bd. I (Hamburg 1841, Fr. Perthes), S. 56.

hard v. Clairvaux lehrt in Bezug auf Gott: „quantum diligimus, tantum cognoscimus“, so will er selbstverständlich nicht leugnen, daß dem „diligimus“ die äußere Kenntnißnahme, das Wissen von dem Object des „diligimus“, antecediren müsse; aber der Grad des „cognoscere“, des innerlichen Ergreifens und Erfassens, des in das Centrum seines Geistes Aufnehmens, das sagt er aus, wird durch den Grad der Liebe zu Gott bestimmt.

Und wenn man sagen wollte, der Erfahrung widerstreite das; auch bei dem gewissenhaftesten Prediger werde der Wille immer hinter der Erkenntniß zurückbleiben, und ohne daß er Heuchler sei, werde seine geistliche Rede eine Höhe des christlich-sittlichen Lebens erreichen, die ihm in concreto thatsächlich zu erklimmen noch nicht gelungen sei — würde eine solche Erscheinung, wie sie die tägliche Erfahrung giebt, den Satz Bernhard's widerlegen: auch wenn es eben dieser Rede an segensreicher Wirkung auf die Zuhörer nicht fehlte? Wir glauben nicht. Der Ueberschuß jener Erkenntniß über den Willen gehört dem formalen Wissen und Erkennen an und hat mit dem „cognoscere“ Bernhard's und dem „γεγνώσκειν“ des Herrn schlechterdings nichts gemein. Daß Gott auch Worte, welche nur diesem äußerlichen Wissen nach dem Prediger angehören, nach seinem Wohlgefallen segnen kann an denen, die sie hören, wird nicht bezweifelt werden; und wenn man der Erfahrung den Kanon als die Regel abgelauscht hat, daß, was in unserer Rede dem eigenen Herzen angehöre, auch wieder Herzen finden werde, und daß die Liebe zu dem Herrn der Predigt ihre Wege bahne, so weiß doch jeder, daß es in allen Fällen Gottes Gnade ist, wenn er die Worte unseres Mundes an unsern Brüdern oder Schwestern segnet und daß er oft einen Ausspruch seinen Boden finden läßt, von dem wir es am wenigsten erwartet hätten.

Aber für die Jünger und Apostel ist Aehnliches nicht möglich: was sie verkündigen und predigen, es kann ihnen nicht nur dem äußeren Wissen nach angehören, sondern es muß von ihnen im Sinn des „cognoscere“ und „γεγνώσκειν“ erkannt sein, denn die subjective Vermittlung war für sie der einzig mögliche

Weg, in den Besitz der Offenbarungsthatsachen zu kommen, und diese versetzt gerade das Object in's Lebenscentrum, so daß die subjectiv vermittelte gleichzeitig die innerlich erkannte ist. Von ihnen muß man sagen: sie wissen auch äußerlich die Heilsthatsachen nicht früher, als bis sie sie innerlich erkannt haben; bei uns dagegen ist das Verhältniß umgekehrt in Folge der veränderten Weltstellung, die das Christenthum einnimmt: wir können erst die Heilsthatsachen äußerlich kennen, und dann kann entweder die innere Erkenntniß folgen oder sie kann auch ausbleiben, je nachdem wir gerichtet sind, ob wir der Bedingung des „diligimus" und θέλειν τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν entsprechen. Wo aber innere Erkenntniß gefunden wird, die äußere muß ihr vorangegangen sein. Dagegen, wo immer bei den Aposteln das Wissen um die Heilsthatsachen ist, die innere Erkenntniß derselben muß ihm antecedirt haben. So muß für sie der Kanon ohne Einschränkung gelten, „in dem Grade, in dem wir lieben, in dem erkennen wir", mit andern Worten: die göttliche Willensverkehrung würde auf die Erkenntniß trübend wirken. Lassen Sie uns dem Prozeß der Wirkung nachdenken: Am augenfälligsten wird er uns bei dem sogenannten praktischen Atheismus im Unterschied von dem theoretischen.

Der praktische Atheismus leugnet das Dasein des lebendigen Gottes, weil er die Consequenzen, die diese Annahme nothwendig für sein Leben haben müßte, nicht ziehen will; weil er die Finsterniß mehr liebt als das Licht, und eben darin, lehrt die heilige Schrift (Joh. 3, 17 ff.) besteht sein Gericht, das ist's, daß durch die Sünde seine Erkenntnißfähigkeit verdunkelt und verfinstert wird — wie Paulus Röm. 1, 18 ff. deducirt — und er auf einen Punkt gelangt, wo Rettung, Glaube nicht mehr möglich ist. „Wer Arges thut, der hasset das Licht" (Joh. 3, 20) „und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht offenbar werden."

Es ist also das Gefühl, daß er mit seiner Handlungsweise vor Gott nicht bestehen könne, was ihn veranlaßt, sein Dasein zu leugnen, und was also seine Erkenntniß bis zu diesem Grad verfinstert. Natürlich nicht, daß er sich dieser seiner Stellung

so klar bewußt wäre, wie wir sie hier auf Grund von Joh. 3, 18 ff. aussprechen können; sondern das gerade gehört zum Fluch, daß seine Erkenntnißfähigkeit so sehr verfinstert und verblendet ist, daß jene Leugnung vor ihr bestehen kann; so, sagt der Apostel Paulus Röm. 1, 18 ff., sei das Heidenthum überhaupt entstanden. Das bald mehr, bald weniger dunkle Gefühl also, daß seine sittliche Richtung ihn von Gott scheide, bringt jene verfinsternde Wirkung auf die Erkenntnißfähigkeit hervor. Wenn also jenes Gefühl nicht die Folge der Sünde wäre, so würde auch der vielberegte Einfluß unmöglich sein; er würde nicht ausgeübt werden, und dieser Fall liegt bei den Propheten und Aposteln vor: sie mögen straucheln und in Schwachheit gleiten, das Gefühl der Geschiedenheit von Gott kann nie die Folge sein*), sie wissen sich versöhnt mit Gott, ἅπαξ ein und für alle Mal in Jesu Christo**), beten zu ihm auch in Anfechtung und hören seine Stimme: „Laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig" vgl. 2 Kor. 12, 7—9. Es ist die innigste Gemeinschaft mit dem Herrn, die ihnen subjectiv feststeht, wie Paulus dieß ausspricht: „So lebe nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir." Dieses Gefühl verläßt sie nie, wenn es auch bald stärker und bald schwächer ist; am intensivsten tritt es in ihrer Berufsthätigkeit, in der Verkündigung des Lebenswortes, in der Ausrichtung des Befehls des Mittlers, Matth. 28, 19. 20, hervor, so daß hier jeglicher Irrthum in der Erkenntniß des subjectiv ihnen Vermittelten, überhaupt jedes Mißverständniß, soweit es Folge des trübenden Einflusses einer verkehrten Willensrichtung ist, schlechterdings ausgeschlossen wird. Die Intensität des sich mit ihrem Herrn verbunden Fühlens der Apostel in dem Beruf bestätigt und lehrt die Geschichte; auch würde man sie Stellen wie Röm. 8, 35. 38. 39 gegenüber psychologisch postuliren müssen: die Folgerung, die wir daraus gezogen haben, findet in dem Vorgang Act. 2, 3: ὤφθησαν αἱ γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός,

*) Röm. 8, 35. 38. 39.
**) Hebr. 9, 28.

ihre bildliche, in Jes. 6, 6 ff. ihre ausdrückliche Verbürgung, wenn wir recht sehen. Wo immer ein Prophet oder Apostel im Alten und im Neuen Testament die großen Thaten des Herrn verkündet, wo er den Mund aufthut, zu reden und zu predigen: wir fühlen, hören es ihm an, auch wenn er es ausdrücklich nicht bemerkte, er thut's im Namen Gottes, in dem lebendigen Bewußtsein seiner Nähe und seines Beistandes, in der Gewißheit, ihm damit zu dienen, und in der Ueberzeugung, daß er sein Ja und Amen spricht zu seiner Predigt: Propheten und Apostel wissen sich predigend und lehrend — das ist ihre subjectiv feststehende Ueberzeugung —, als Gottes Mund, als Boten aus der Höhe. Dem Eindruck wird man sich im Alten und im Neuen Testament nicht entziehen können; wenn Paulus ausspricht: „ὅσοι vom heiligen Geist getrieben werden, die sind Gottes Kinder"*), so sagt er damit eine Wahrheit aus, die er als Prediger erfahrungsmäßig hat; nie ist es ihm gewisser, ein υἱὸς τοῦ θεοῦ zu sein, als wenn er seinen Namen predigt.

Das subjective Moment, welches die Einwirkung einer möglicher Weise verkehrten Willensrichtung auf die Erkenntnißfähigkeit in relativen Dingen vermitteln müßte, das subjective Moment, durch welches dieser Einfluß überhaupt nur möglich wird und zur Vollziehung kommen kann, das Gefühl der Geschiedenheit von Gott ist gerade in der Ausübung der amtlichen Obliegenheiten, in der Berufsthätigkeit der Apostel so völlig abwesend, daß das ihm gegentheilige der innigsten Gemeinschaft mit dem Herrn die redenden, verkündenden und predigenden Jünger und Propheten erfüllt. So kann also von dieser Seite ein Einfluß trübender Natur auf das Offenbarungsobject nicht zugegeben werden. Die Möglichkeit derselben ist psychologisch ausgeschlossen.

Und wenn man uns als thatsächlichen Gegenbeweis die mehrerwähnte Stelle Gal. 2, 14 vorhalten und einwenden wollte, so würden wir den dort berührten Vorgang als unsere

*) Röm. 8, 14.

Behauptung in keinem Punkte angehend zurückweisen. Denn es handelt sich dort ausgesprochenermaßen um eine ὑπόκρισις, also um ein Verfahren ungeachtet bessern Wissens, und nicht um einen irrthümlichen Akt religiöser Erkenntniß. Petrus strauchelt, gleitet hier in Schwachheit aus, er handelt nicht aufrichtig und offenherzig, und eben deshalb trifft ihn Pauli ernste Rüge mit vollem Recht*), aber von Trübung der Erkenntniß ist hier um so weniger die Rede, als das gerade Petri Sünde ist, daß er unwahr und heuchlerisch, nicht so verfährt, wie er es [besser] weiß.

So haben wir in den Verkündigungen der Apostel und Propheten, wie sie zur schriftlichen Fixirung in der heiligen Schrift gekommen sind, die individuell gefärbte und relativ verhüllte, ungetrübte Offenbarungswahrheit; mit andern Worten: wir haben in der Bibel die irrthumslose Offenbarungswahrheit in menschlichem Gewand, in menschlich-individueller Vermittlung, Sprech-, Vorstellungs-, Anschauungsweise, und diese Sprech-, Vorstellungs- und Anschauungsweise wird näher bestimmt durch den Durchschnitt der Zeit, in welcher die Reproducenten leben, und von den nationalen, climatischen und tellurischen Verhältnissen, in denen sie stehen. Das gilt vom Alten und vom Neuen Testament, und es erscheint von hier aus als eine durchaus unberechtigte und unmotivirte Zumuthung, sowohl wenn man den Vorstellungskreisen, in denen uns die Offenbarungsthatsachen in der Schrift entgegentreten, irgend eine Autorität beigemessen haben will, als wenn man das Ansehn der Bibel dadurch für beeinträchtigt erklärt, daß die physische Weltanschauung, die sie naturgemäß mit ihrer Zeit voraussetzt, durch den Fortschritt der Wissenschaft als irrige sich herausgestellt hat. So reicht

*) „Quia, non habito doctrinae respectu, nimis serviliter Judaeis obsequebatur Petrus, ideo claudicationis arguitur. Sunt qui alio praetextu Petrum excusent: quia magis sollicitus esse debuerit de salute Judaeorum, circumcisionis scilicet apostolus: et tamen simul concedant, Paulum quoque recte fecisse, suscipiendo causam gentium, sed stultum est defendere, quod spiritus s. per os Pauli damnavit": Calvini in omnes Pauli epp. comm., vol. I (Halis 1831), p. 554.

die Kenntniß der Ursprachen nicht zum erfolgreichen Schriftstudium aus, sondern es sind geographische, tellurische und ethnographische, archäologische und historische Einsichten erforderlich, und die thatsächliche Aufnahme dieser Disciplinen in den Kreis der theologischen Hülfswissenschaften, wie sie unter dem Namen der Archäologie und Einleitung in's Alte und Neue Testament seit langer Zeit in dem academischen Cursus vertreten werden, gewährt vermittelst eines Rückschlusses eine Instanz für die Richtigkeit des Resultats, zu welchem wir umstehend gekommen sind.

Daß wir Lehrtropen in der Bibel unterscheiden können, ist sehr begreiflich, weil die subjective Vermittlung der einen Offenbarungswahrheit an, richtiger in verschiedene Individualitäten erfolgt ist. Es sind diese unter dem Einfluß der Individualitäten gewordenen Gestaltungen der einen Lehre, die man deshalb bezeichnend Lehrtropen nennt, nur Tonarten einer und derselben Weise, bald so bald anders componirt, und wie diese Erscheinung in der Natur der Sache begründet ist, so ist sie auch in hohem Grade zweckdienlich, nicht blos, weil auch die Hörenden und Lesenden individuell verschieden sind, sondern auch, wenn zwar die individuell gewordene Verkündigung die Wahrheit mehr oder weniger vorzugsweise nach einer Seite giebt, so daß die anderen, nicht weniger berechtigten relativ zurücktreten, so doch gerade durch die Mannigfaltigkeit der individuellen Reproductionen die Einseitigkeit hinlänglich abgewehrt, bezüglich ausgeglichen und durch die gegenseitigen Ergänzungen die Wahrheit zu ihrem vollen Rechte und Verständniß kommt.

Und hier begegnen wir dem protestantischen Satz der facultas scripturae s. semet ipsam interpretandi, dessen wir uns in seinem ganzen Umfange bemächtigen. Das ist der Kanon, den wir für den rechten halten:

Nicht jedes Stück der Bibel, auch nicht einmal der einzelne Lehrtropus, herausgetrennt aus dem Zusammenhang der ganzen Schriftwahrheit, ist infallibel in dem Sinne, daß er nicht mißverstanden werden könnte auch von dem redlich und ernst Suchenden; wohl aber ist sie es im Ganzen, und weil sie es im

Ganzen ist, so wird sie es im Einzelnen. Indem nämlich ein jedes Einzelne in dem Zusammenhange mit dem Ganzen steht, so erhält es von ihm sein Licht und aus ihm seine Auslegung.

Weil also die heilige Schrift die Offenbarung Gottes, d. h. das Wort Gottes, uns in menschlich-sprachlicher Vermittlung giebt, und jeder Text, auf den der Prediger sich beruft oder den er behandelt, in dem Zusammenhange nicht blos mit den zunächst stehenden Versen, sondern mit der gesammten heiligen Schrift aufgefaßt und aus dem Sinn derselben interpretirt sein muß, so kann er sich auf diesen so angesehenen und in dem Sinn genommenen als auf das Wort Gottes stützen.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

3 2044 069 662 021